

UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

BINDING LIST NOV 1 1922

CRITIQUE ET HISTOIRE

DE

LA PHILOSOPHIE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR.

Œnésidème. 1 vol. in-8, chez Joubert. 1840 (*épuisé*).

De varia sancti Anselmi in proslogio argumenti fortuna. 1 vol. in-8.

Introduction aux œuvres de Spinosa. 1 vol. in-8, chez Charpentier. 1843.

Œuvres de Spinosa, traduites en français pour la première fois. 2 vol. in-12. 1844.

Essais sur la philosophie et la religion au XIXe siècle. 1 vol. in-12.

Manuel de philosophie, publié en collaboration avec MM. Amédée Jacques et Jules Simon. 1 vol. in-8, chez Hachette, 1846. 4e édition, 1863.

Lettres d'Euler à une princesse d'Allemagne, traduites en français avec une introduction et des notes. 1 vol. in-12, chez Charpentier, 1846. 2e édition en 2 vol. in-12, 1859.

Introduction à la Cité de Dieu de saint Augustin. 1 vol. in-8, 1853,

La Cité de Dieu, traduite en français. 4 vol. in-12.

Essai de philosophie religieuse. 1 fort volume in-8, 1859. 3e édition en 2 volumes in-12, 1862,

Mélanges d'histoire, de morale et de critique. 1 vol. in-12, chez Didier.

Introduction critique aux œuvres de Spinosa. 1 vol in-8, chez Charpentier, 1860.

Œuvres de Spinosa, 2e édition revue et augmentée. 3 vol. in-12. 1861.

Précurseurs et disciples de Descartes. 1 vol. in-8 et in-12, chez Didier, 1862.

L'âme et la vie, suivi de l'esthétique française. 1 vol. in-12, chez Germer Baillière, 1864. (Publication posthume.)

Le Scepticisme, études. 1 vol. in-8, chez Didier, 1865. (Publication posthume.)

Paris. — Imprimerie de E. Martinet, rue Mignon, 2

ilos. H
S158

CRITIQUE ET HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

FRAGMENTS ET DISCOURS

PAR

M. ÉMILE SAISSET

Membre de l'Institut, professeur à la Faculté des lettres

116269
14/6/11

PARIS

GERMER BAILLIÈRE, LIBRAIRE-ÉDITEUR

Rue de l'École-de-Médecine, 17.

Londres	New-York
Hipp. Baillière, 219, Regent street.	Baillière brothers, 440, Broadway.

MADRID, C. BAILLY-BAILLIÈRE, PLAZA DEL PRINCIPE ALFONSO, 16.

1865

Tous droits réservés.

AVERTISSEMENT.

Le premier volume de M. Émile Saisset inscrit au catalogue de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, si riche dès le début, a été recherché par les amis de la philosophie ; et je suis heureux de dire, pour l'honneur de mon frère et par reconnaissance pour les lecteurs, que le succès a dépassé mon espérance. Accueillies par l'Académie des sciences morales et politiques avec les marques d'une estime où perçait de nouveau le regret d'une grande perte, les études sur *l'Ame et la Vie* et sur *l'Esthétique française* ont été en peu de temps entre les mains de nombreux lecteurs français et étrangers. Cet empressement de bon augure pour ce qui me restait à publier d'un écrivain goûté des plus délicats a engagé l'éditeur à me prier de réunir, avec les premières publications non réimpri-

mées de l'auteur jointes à des pages inédites, les éléments d'un second volume.

J'ai choisi dans les divers recueils où M. Émile Saisset s'était chargé de marquer le mouvement des études philosophiques les morceaux qui, par l'intérêt du sujet et par le mérite du style, m'ont paru devoir être relus avec plaisir. Je les ai rangés, selon l'ordre de leur composition, dans la première partie de ce volume. Les premiers, sur *Jacqueline Pascal*, sur *Aristote et Leibnitz*, sur *l'Origine et la formation du christianisme*, remontent à quinze et vingt ans, et ils devront peut-être à leur ancienneté même une sorte de nouveauté, au moins pour la nouvelle génération de lecteurs. Les derniers n'ont pas perdu l'intérêt qui s'attache à la critique faite par un juge des plus compétents d'œuvres philosophiques importantes, publiées dans ces dernières années, et pour longtemps en possession de l'attention du public lettré.

La seconde partie contient trois discours dont les deux premiers seulement ont été imprimés, mais à un petit nombre d'exemplaires, pour les amis particuliers de l'auteur. Le troisième est resté inédit; et tant par sa nouveauté que par son objet et son caractère, il me semble offrir les pages les plus intéressantes de ce

volume. C'est un éloge de M. Philippe Damiron, inspiré à M. Saisset par une douleur sincère, par le sentiment très-vif d'une estime et d'une amitié de tout temps réciproques entre son ancien maître et lui, et qui de son côté allait jusqu'à une sorte de vénération. Ce touchant et délicat hommage par de là la tombe est venu d'abondance, on le sentira, et il me paraît également honorable pour l'homme excellent et éminent qui l'a provoqué et pour celui qui l'a rendu. La conclusion, très-ferme, est d'une philosophie qui a foi en elle-même, et elle exprime à merveille l'esprit du livre et de l'auteur.

Tels que je les lui ai présentés, ces fragments et ces discours ont paru intéressants à l'habile éditeur de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine;* je souhaite que le lecteur bienveillant les goûte comme lui.

Décembre 1864.

Amédée SAISSET,

Professeur agrégé de philosophie.

CRITIQUE ET HISTOIRE

DE

LA PHILOSOPHIE

PREMIÈRE PARTIE

FRAGMENTS

I

1844

JACQUELINE PASCAL (1)

Voici un petit livre qui peut paraître au premier coup d'œil ne s'adresser qu'à la curiosité raffinée des érudits : ce sont quelques écrits d'une humble fille qui ne songea jamais à paraître devant le public, quelques lettres tracées à l'ombre du cloître par une religieuse qui employa sa vie à se faire oublier. Ouvrez ce-

(1) Écrit pour la *Revue de Paris*, à l'occasion du livre de M Cousin : *Jacqueline Pascal, premières études sur les femmes illustres et la Société du* XVIIe *siècle.*

pendant ce livre, parcourez-en quelques pages, vous serez saisi par mille traits du plus beau naturel, et en certains moments par des touches de la plus sublime énergie. Et bientôt, pour peu que cette lecture vous attache, vous verrez se déployer devant vous, dans un drame des plus touchants, un caractère d'une pureté et d'une vigueur incomparables. Ces pages rapides et négligées ne vous paraîtront pas indignes d'être méditées par l'historien, par le philosophe ; vous en verrez sortir par intervalles de vives lumières qui font pénétrer à une grande profondeur dans l'histoire d'une illustre école de religion et de philosophie, et, ce qui est d'un plus grand prix encore, dans les régions les plus secrètes et les plus mystérieuses du cœur humain. C'est que cette humble religieuse a vécu à Port-Royal ; c'est que cette femme, aujourd'hui presque inconnue de tous, est la sœur de Blaise Pascal ; c'est enfin que l'âme de Jacqueline doit être comptée parmi les plus nobles âmes, et qu'il ne lui a manqué, pour être un des grands écrivains du XVIIe siècle, que de le vouloir.

Port-Royal et Pascal sont bien loin de nous, à ce qu'il semble, bien loin de nos idées, de nos sentiments, de nos mœurs, de nos tristes agitations politiques. Quels noms cependant et quels souvenirs possèdent aujourd'hui à un plus haut degré le privilége d'intéresser notre indifférence ? Depuis quelques années surtout, Port-Royal n'est-il pas devenu presque populaire ? Un pinceau délicat et ingénieux a rendu la vie à ces hautes et graves figures, que les persécutions du XVIIe siècle avaient ensevelies sous un indigne outrage. Nous avons

vu sortir de son tombeau celui que le siècle de Bossuet et de Leibnitz appela le grand Arnauld, avec son simple cortége si noble, si pur. D'un côté, Nicole, Sacy, Lancelot, Séricourt; de l'autre, ces femmes au cœur viril, ces âmes chastes et héroïques, la mère Angélique, la mère Agnès, la mère de Saint-Jean, groupe unique et merveilleux ! et avec elles tout ce troupeau de saintes filles conduit par la main austère des Saint-Cyran et des Singlin. Tandis que le digne historien de Port-Royal ranimait devant nous la grande famille des Arnauld, M. Cousin travaillait à nous introduire au sein d'une famille non moins extraordinaire, celle des Pascal. Déjà il nous a dévoilé dans son effrayante et sublime nudité l'âme orageuse d'où s'échappèrent ces *Pensées*, sujet immortel de scandale et d'admiration pour la raison humaine; aujourd'hui, il nous fait pénétrer plus avant encore, s'il est possible, dans Pascal, en nous découvrant une âme où celle de l'auteur des *Pensées* s'est pour ainsi dire réfléchie. En plus d'un endroit, les pensées qui s'exhalent du cœur naïf et ardent de la sœur nous livrent le secret du frère.

Quelle est donc la source de cet intérêt si vif et si passionné qui attache tous les esprits un peu élevés de notre temps à Pascal et à Port-Royal ? Faut-il en accorder tout l'honneur au talent si souple, si brillant, si fin de leur historien, à la verve, à la puissance du philosophe qui s'est porté récemment l'adversaire de Pascal, et qui, visant hardiment à la tête, a attaqué dans Pascal tout un parti ? Non, ces écrivains eux-mêmes n'ont pas été conduits à Port-Royal par une vaine curiosité. Ce

qui leur a mis entre les mains Jansénius et Saint-Cyran et Pascal, ce sont ces problèmes que les querelles éteintes du jansénisme et des jésuites n'ont pas étouffés, que la charrue passée sur Port-Royal et Arnauld exilé n'ont pas résolus ; ce sont ces contrariétés étonnantes que Pascal a fait ressortir avec de si sombres couleurs et une si pathétique véhémence, entre la raison et la foi, la chair et l'esprit, la réflexion et le sentiment, l'amour de la vie avec ses joies et ses séductions, et l'aspiration secrète de tout noble cœur à cette mort chrétienne qui doit être le commencement d'une vie meilleure. Voilà ce qui ramène les hommes du XIX[e] siècle à Port-Royal et à Pascal. Voilà ce qui répand un intérêt grave et touchant jusque sur les lettres et les écrits de Jacqueline.

La vie de la sœur de Pascal a deux périodes bien tranchées comme celle de Pascal lui-même : l'une de ces époques est tout au monde, aux lettres, à la poésie; l'autre est remplie par les plus austères épreuves, et se termine par une mort presque tragique. On sait que Jacqueline, comme sous-prieure de Port-Royal, fut appelée à jouer un rôle dans la fameuse affaire du formulaire. Son attitude, pendant cette crise, fut celle du cœur le plus intrépide et le plus ardent. A l'exemple de Pascal, elle voulait qu'on refusât de signer le formulaire, et si elle est morte avant le temps, c'est du regret de l'avoir signé. Rien dans les premières années, toutes gracieuses et toutes brillantes de Jacqueline Pascal, n'annonçait cette sombre destinée. Son enfance fut à la vérité extraordinaire, mais seulement par les espérances pré-

coces du plus charmant talent. Dès l'âge de huit ans elle faisait des vers avec une singulière facilité. Dans un récit plein de naturel et de grâce, dont M. Cousin nous donne pour la première fois le texte parfaitement épuré, la sœur de Jacqueline et de Blaise, leur fidèle Gilberte comme ils l'appellent, cette madame Périer qui a pour jamais attaché son nom à celui de Pascal par la touchante biographie que sa véridique et naïve main en a tracée, nous raconte que Jacqueline composa à onze ans, avec deux amies de son âge, une comédie en cinq actes qu'elles jouèrent elles-mêmes et qui fut la merveille et l'entretien de tout Paris. La petite Pascal devint célèbre; on la mena à Saint-Germain, où la reine la voulut voir.

« Comme elles y furent arrivées, dit madame Périer, la reine se trouvant alors occupée dans son cabinet, tout le monde se mit autour de cette petite à l'interroger et à voir ses vers, et Mademoiselle, qui était alors fort jeune, lui dit : « Puisque vous faites si bien des » vers, faites-en pour moi. » Elle, tout froidement, se retira en un coin et fit une épigramme pour Mademoiselle où il y avait des choses qui faisaient bien voir qu'elle ne l'avait pas apportée toute faite, car elle parlait du commandement que Mademoiselle venait de lui en faire. Mademoiselle voyant que cela avait été si tôt fait, lui dit : «Faites-en aussi pour madame d'Hautefort.» Elle fit à l'heure même une autre épigramme pour madame d'Hautefort, qu'on voyait bien aussi qui avait été faite sur-le-champ, quoiqu'elle fût fort jolie... Depuis ce jour-là, elle fut souvent à la cour et toujours

caressée du roi, de la reine, de Mademoiselle et de tous ceux qui la voyaient. »

On ne lira peut-être pas sans intérêt un de ces premiers essais du talent poétique de la sœur de Pascal :

Épigramme à mademoiselle de Montpensier, faite sur-le-champ par son commandement (mai 1638).

Muse, notre grande princesse
Te commande aujourd'hui d'exercer ton adresse
A louer sa beauté ; mais il faut avouer
Qu'on ne saurait la satisfaire,
Et que le seul moyen qu'on a de la louer
C'est de dire en un mot qu'on ne le saurait faire.

Un an plus tard, Jacqueline eut une occasion intéressante d'être présentée à un autre personnage dont l'éclat effaçait alors celui du trône : le cardinal de Richelieu. On sait le goût qu'il avait pour le théâtre ; il eut un jour envie de faire jouer une comédie par des enfants, et sa nièce, la duchesse d'Aiguillon, pensa tout d'abord à la petite Pascal. Or, à ce moment même, le chef de la famille, Etienne Pascal, compromis dans une sorte d'émeute contre le tout-puissant ministre, se cachait dans Paris pour éviter la Bastille. On s'adressa donc à Gilberte qui, toute jeune qu'elle était alors, se trouvait la maîtresse de la maison. Voici ce que cette fille de quatorze ans, digne enfant de cette famille de grands cœurs, fit dire à la duchesse d'Aiguillon : « Monsieur le cardinal ne nous fait pas assez de plaisir pour que nous prenions soin de lui en faire. » Malgré cette réponse à la Corneille, on se radoucit un peu

dans l'espoir d'une grâce, et Jacqueline se mit à apprendre son rôle dans une pièce de Scudéry : *l'Amour tyrannique.*

« Elle fit son personnage, nous raconte madame Périer, mais avec tant d'agrément, qu'elle ravissait tout le monde, d'autant plus qu'étant de fort petite taille et ayant le visage fort jeune, elle ne paraissait pas avoir plus de huit ans, quoiqu'elle en eût treize. Après la comédie elle descendit du théâtre, afin que madame Saintot la menât à madame d'Aiguillon, qui la voulait présenter à M. le cardinal. Mais comme elle vit que madame Saintot tardait et que M. le cardinal se levait pour se retirer, elle s'en alla à lui toute seule. Quand il la vit approcher il se rassit, la mit sur ses genoux et en la caressant il vit qu'elle pleurait. Il lui demanda ce qu'elle avait. Alors elle lui fit son compliment que madame d'Aiguillon accompagna de quantité de paroles obligeantes, sur quoi le cardinal lui dit ces propres paroles : « Eh bien, mon enfant, mandez à monsieur votre » père qu'il peut revenir en toute assurance, et que je » suis bien aise de le rendre à une si aimable famille. » Alors Jacqueline, d'elle-même et sans qu'on eût pensé à le lui dire, dit à M. le cardinal : « J'ai encore une » grâce à demander à votre Eminence. » M. le cardinal lui dit : « Demandez tout ce que vous voudrez : tu es » trop aimable, on ne peut rien te refuser. » Alors elle lui dit : « Je supplie votre Eminence de permettre à mon » père d'avoir l'honneur de la remercier de sa bonté. » Le cardinal lui répondit : « Non-seulement je le lui per- » mets, mais je veux qu'il y vienne et m'amène toute

» sa famille. » Etienne Pascal conduisit en effet chez le cardinal, à Rueil, ses deux filles, Gilberte et Jacqueline, et cet autre enfant qui devait écrire *les Provinciales*. Richelieu fut frappé de leur beauté; et comme si l'âme du cardinal avait pressenti celle de Pascal, il dit à son père cette parole prophétique : « J'en veux faire quel-» que chose de grand. »

Voilà le nom de Jacqueline associé à celui de Richelieu ; nous l'allons voir uni à un autre nom qui n'est pas moins illustre. Se trouvant à Rouen, en 1640, Jacqueline concourut pour le prix de poésie qui s'y donnait, chaque année, le jour de la Conception. Dans la cérémonie qui eut lieu à cette occasion, lorsque le nom de Jacqueline Pascal, à laquelle le prix était décerné, fut prononcé, celle-ci était absente; mais un ami de la famille était là, qui se leva pour remercier en vers l'assemblée et son président au nom de la jeune Jacqueline. Cet ami des Pascal était le grand Corneille. M. Cousin nous donne pour la première fois les stances de Jacqueline et les vers que Corneille improvisa. Avouons sans contester l'intérêt de ces deux pièces, que les vers de l'une et de l'autre sont détestables. Il est assez curieux toutefois que la pire des deux soit encore celle de l'auteur du *Cid*; mais, comme dit le spirituel éditeur, la gloire de Corneille peut tout supporter. Tandis que Jacqueline croissait en talent et en grâces au sein d'une famille qui l'adorait, un souffle inconnu vint toucher son âme et jeter un trouble profond dans sa vie. Jusqu'à ce jour, loin d'avoir du goût pour la dévotion proprement dite, elle en ressentait même très-peu pour

la simple piété. Madame Périer nous atteste expressément « qu'elle avait pour la religion un grand éloignement et même du mépris, parce qu'elle croyait qu'on y pratiquait des choses qui n'étaient pas capables de satisfaire un esprit raisonnable ». Dans une famille si austère et si pieuse, ce scepticisme d'une jeune fille est chose assurément très-remarquable, quand on songe surtout que cette jeune fille est la sœur de Pascal, et qu'elle va se précipiter comme lui dans les dernières extrémités de l'austérité janséniste. Ce fut la lecture de Saint-Cyran qui fit éclater cette révolution. Partie de l'excès de l'indifférence, l'âme bouillante de Jacqueline va d'un seul bond à l'excès de la foi. Elle court à l'austère abbé Singlin ; elle visite la mère Agnès, renonce au mariage, au monde, à sa famille, et veut tout quitter pour être à Dieu. Elle cède toutefois aux instances de son père, et consent à différer ; mais son père mort, rien ne la peut retenir. En vain Pascal, qui d'abord l'avait encouragée dans son dessein, livré maintenant à d'autres pensées, la supplie de rester avec lui. Il faut voir comme elle repousse ses terrestres instances du haut des régions où le souffle de la spiritualité l'a fait monter. « Ne m'ôtez pas, s'écrie-t-elle, ce que vous n'êtes pas capable de me donner. » Ne semble-t-il pas entendre Pascal lui-même repoussant les innocentes caresses d'une autre sœur par ces dures paroles : « Je ne veux point qu'on m'aime, car je ne suis la fin de personne. » La suite de la lettre est digne de ce premier trait ; on croit, par moment, assister à la grande scène de Polyeucte et Pauline :

« Ce doit être ma gloire et votre joie, et de tous mes vrais amis, d'avoir ce témoignage de la force de mon Dieu que ce n'est pas le monde qui me quitte, mais moi qui l'abandonne... N'empêchez pas ceux qui font bien et faites bien vous-mêmes; ou si vous n'avez pas la force de me suivre, au moins ne me retenez pas; ne vous rendez pas ingrat envers Dieu de la grâce qu'il a faite à une personne que vous aimez. J'attends ce témoignage d'amitié de toi personnellement, et te prie pour mes fiançailles qui se feront, Dieu aidant, le jour de la sainte Trinité... J'écris à ma fidèle, je vous prie de la consoler, si elle en a besoin, et de l'encourager. »

On remarquera dans ces fermes et touchantes lignes le mélange de l'austère *vous* des jansénistes avec le doux tutoiement du foyer paternel. C'est la sœur et la sainte qui se livrent combat; mais la sainte triomphe dans ce cœur énergique et fier; qu'on en juge par ces derniers mots : « Ce n'est que par forme que je t'ai prié de te trouver à la cérémonie, car je ne crois pas que tu aies la pensée d'y manquer. Vous êtes assuré que je vous renonce si vous le faites. »

A Port-Royal, M. Cousin nous montre Jacqueline rapidement portée à la dignité de sous-prieure et de maîtresse des novices, écrivant des règlements d'étude où s'échappe comme par éclairs, parmi les plus humbles détails, la grandeur d'une âme faite pour de plus dignes objets; introduisant dans son école une nouvelle méthode de lecture, inventée par son frère et plus tard rédigée en théorie dans la Grammaire de Port-Royal; écrivant encore des vers, mais consacrés à Dieu : ceux-ci

par exemple, qui ont été composés à l'occasion du miracle de la sainte épine, et qui sont d'un beau caractère :

> Invisible soutien de l'esprit languissant,
> Secret consolateur de l'âme qui t'honore,
> Espoir de l'affligé, juge de l'innocent;
> Dieu, caché sous ce voile où l'univers t'adore, etc.

Dans toutes les lettres de cette époque de la vie de Jacqueline, se marque avec la plus étonnante profondeur ce mélange de sublimité et, disons-le, d'extravagance et de dureté, qui caractérise le stoïcisme janséniste. Sa sœur, sa tendre sœur est-elle à l'extrémité, elle écrit à M. Périer, son mari, non pour le consoler et le soutenir, mais pour lui persuader qu'il aura lieu de se réjouir si Dieu lui ôte la femme qu'il aime :

« Je vois certainement que si Dieu vous prive d'une si grande consolation, c'est pour vous attirer tout à lui ; car encore que votre union soit toute légitime et toute sainte, néanmoins il y a quelque chose de plus parfait. Dieu connaissant par sa sagesse divine que vous n'eussiez pas été disposé à prévenir, par un divorce saint et tout volontaire, cette dure séparation qui est inévitable tôt ou tard, il veut vous témoigner que les prétendus obstacles que l'amour-propre suggère sont levés en un instant quand il lui plaît... Je ne puis m'empêcher de vous dire que je ne puis faire aucun autre souhait pour qui que ce soit, si ce n'est qu'il plaise à Dieu les mettre dans un plus parfait repos en les attirant à lui, qui est la seule fin... »

Quelques-uns trouveront peut-être un sujet d'admiration dans ce parfait détachement. Pour nous, ce n'est pas, nous l'avouons, par cet endroit que nous honorons Port-Royal, et nous trouvons Jacqueline mille fois plus grande quand elle propose héroïquement de ne pas signer le formulaire, que lorsqu'elle consume stérilement son énergie dans le retranchement insensé des penchants les plus doux et des plaisirs les plus légitimes. Suivons-la maintenant dans la dernière époque de sa carrière, la plus remarquable de toutes, celle qui lui assigne une place dans l'histoire. « On connaît, dit M. Cousin, la fameuse constitution d'Innocent X, bientôt suivie de celle d'Alexandre VII, et ce formulaire rédigé par une assemblée d'évêques de cour, confirmé par une déclaration royale, et dont la signature était obligatoire pour tout ecclésiastique. Il renfermait deux points, l'un de fait, l'autre de droit : le premier que les cinq fameuses propositions sur la grâce étaient dans l'*Augustinus* de Jansénius ; le second, que ces propositions étaient contraires à la foi. Au fond, Port-Royal pensait que les cinq propositions étaient dans Jansénius, sinon textuellement, au moins dans leur esprit et dans leur essence, et que ces propositions bien interprétées contenaient la vraie doctrine chrétienne et augustinienne de la grâce. Ainsi, en signant le formulaire, Port-Royal manquait à la vérité, et en refusant de le signer, il se perdait. Dans cette situation fatale, l'idée d'une transaction entra dans les esprits les plus fermes. On négocia avec l'archevêque de Paris un mandement dont les termes adoucis permettraient de signer sans

trahir la conscience... Il y eut plusieurs assemblées des principaux du parti pour délibérer sur la conduite à tenir... Dans une dernière conférence, qui se tint chez Pascal, la majorité des assistants, entraînée par l'autorité de Nicole et d'Arnauld, se prononça pour la signature. Ce que voyant, dit le recueil d'Utrecht d'après mademoiselle Périer, M. Pascal, qui aimait la vérité par-dessus toutes choses, et qui, malgré sa faiblesse, avait parlé très-vivement pour mieux faire sentir ce qu'il sentait lui-même, en fut si pénétré, qu'il se trouva mal, et perdit la parole et la connaissance. Ces messieurs se retirèrent, et il ne resta que M. de Roannez, M. Domat et M. Périer fils. Quand M. Pascal fut tout à fait remis, madame Périer lui ayant demandé ce qui avait causé cet accident : « Quand j'ai vu toutes ces personnes-là, lui dit-il, que je regarde comme ceux à qui Dieu a fait connaître la vérité et qui doivent en être les défenseurs, s'ébranler, je vous avoue que j'ai été si saisi de douleur, que je n'ai pu le soutenir, et il a fallu succomber. » Jacqueline Pascal fit paraître dans cette rencontre le même caractère de conséquence passionnée et la même intrépidité que son frère, et en général les femmes de Port-Royal se montrèrent plus décidées et plus courageuses que les hommes. La sœur d'Arnauld, la mère Angélique, accablée d'ans et d'infirmités, soutint le courage de la communauté éplorée : Quoi ! dit-elle, je crois qu'on pleure ici? Allez, mes enfants. Qu'est-ce que cela? n'avez-vous point de foi? et de quoi vous étonnez-vous? Quoi! les hommes se remuent : eh bien! ce sont des mouches qui volent et qui font un

peu de bruit. Vous espérez en Dieu, et vous craignez quelque chose ! Croyez-moi, ne craignez que lui, et tout ira bien. »

Jacqueline Pascal sut aussi, dans cette grande crise, trouver de fiers et pathétiques accents. Ici encore la sœur de Pascal fut digne de la sœur des Arnauld : « Que craignez-vous ! s'écrie-t-elle : le bannissement pour les séculiers, la dispersion pour les religieuses, la saisie du temporel, le poison et la mort, si vous voulez ? Mais n'est-ce pas notre gloire et ne doit-ce pas être notre joie ? » N'entendez-vous pas ici distinctement l'écho de Polyeucte ?

Où le conduisez-vous ? — A la mort. — A la gloire !

Jacqueline continue : « Je sais bien qu'on dit que ce n'est pas à des filles à défendre la vérité, quoiqu'on pût dire, par une triste rencontre du temps et du renversement où nous sommes, que puisque les évêques ont des courages de filles, les filles doivent avoir des courages d'évêques. Mais si ce n'est pas à nous à défendre la vérité, c'est à nous à mourir pour la vérité...

» Prions Dieu, ma sœur, qu'il nous humilie et nous fortifie, puisque l'humilité sans force et la force sans humilité sont aussi préjudiciables l'une que l'autre. C'est ici plus que jamais le temps de se souvenir que les timides sont mis au même rang que les parjures et les exécrables... Du reste, arrive ce qui pourra, la prison, la mort, la dispersion et la pauvreté, tout cela ne me semble rien en comparaison de l'angoisse où je pas-

serais le reste de mes jours, si j'avais été si malheureuse que de faire alliance avec la mort en une si belle occasion de rendre à Dieu les vœux de fidélité que mes lèvres ont prononcés. »

Qui hésiterait à placer ces pages à côté des plus belles pages des *Provinciales*? Qu'on songe que celle qui les a écrites les a scellées par sa mort, et que pour Jacqueline comme pour son frère, il fallut succomber.

Un dernier trait achèvera ce tableau.

Madame Périer, dans la vie de son frère, nous apprend comment Pascal reçut la nouvelle de la mort de cette Jacqueline qu'il avait si tendrement aimée et qui était la personne qu'il chérissait le plus au monde. Il ne prononça aucune autre parole que celle-ci : « Dieu nous fasse la grâce d'aussi bien mourir ! » Stoïque, mais cruelle parole ! Résignation sublime, mais étrange et bien voisine de l'insensibilité ! Est-ce bien pour les étouffer de la sorte que Dieu a mis dans nos âmes les germes des affections les plus saintes et les plus pures ? Quoi ! l'amour d'un père, d'une sœur ne trouveront pas grâce devant cette philosophie sans cœur et sans entrailles ? Mais s'il ne faut aimer que Dieu, si l'on doit se détacher à ce point des plus chers objets, que devient alors la charité elle-même, ce fondement sacré de toute vertu chrétienne ? Tarir en soi l'amour d'une femme et d'une mère, n'est-ce point y tarir la source même de l'amour, n'est-ce point déjà une impiété et un sacrilége? N'est-ce point mutiler cette âme que Dieu a faite à son image, pour vivre et pour aimer comme lui ? Singulier précepte pour imiter Dieu que

de concentrer ainsi son cœur dans une seule affection, sublime sans doute, mais qui, séparée des autres, les absorbe et se dévore elle-même ! L'Évangile donne aux chrétiens d'autres leçons. Dieu n'est-il point sorti de la solitude de son éternité pour devenir père, pour multiplier à l'infini les objets de son amour, pour s'unir à notre imparfaite humanité ? A-t-il craint de déchoir en sortant ainsi de lui-même ? En serait-il plus grand et plus parfait d'être resté en soi, et n'est-ce pas le mal comprendre et le mal aimer que de ne vouloir aimer que lui ? Non, le cœur humain est plus large que le jansénisme ne l'a fait. Il y a de la place, à côté de l'amour de Dieu, pour tous les sentiments nobles, pour tous les amours purs, pour toutes les nobles jouissances. Il nous est donc impossible de ne pas souscrire sans réserve aux fortes et sévères paroles qu'inspirent à M. Cousin la vie et la mort de Jacqueline. Nous citerions ici ces éloquentes pages, si une publicité anticipée ne les avait déjà gravées dans la mémoire de tous ceux qui gardent encore de nos jours le culte de la langue française. Sur le tombeau de la sœur de Pascal, M. Cousin, emporté malgré lui bien au delà du cadre modeste qu'il s'était tracé, reprend son rôle de philosophe. Ce n'est plus l'antiquaire minutieux, se complaisant à la recherche de quelque pièce inconnue ; M. Cousin redevient pour nous ce qu'il lui est si naturel d'être, ce qu'on ne peut s'empêcher de désirer qu'il soit toujours, malgré l'intérêt et le charme de ses découvertes d'érudit, je veux dire un grand esprit et un grand écrivain. La délicieuse esquisse par où commence cette modeste

publication, la véhémente et noble péroraison qui la termine, rappellent, en les surpassant peut-être par je ne sais quel surcroît de grâce et de majesté, les pages les plus accomplies de l'argument du *Gorgias* et de celui des *Lois*.

M. Cousin donne un grand exemple à la nouvelle génération littéraire. Peu d'écrivains ont une originalité plus vigoureuse, et il n'en est pas qui soit plus fidèle à la tradition. On remarquera qu'il a toujours pris soin de se mettre à bonne école. Après avoir passé sa jeunesse à l'ombre de Platon, il fortifie sa maturité dans le commerce sévère de Pascal. Je ne crois pas être suspect de flatterie en disant que son style, au point de perfection où il l'a porté aujourd'hui, associe en un mélange exquis les traces de cette double influence.

II

1846

ARISTOTE ET LEIBNITZ (1)

Parmi les publications récentes qui se rattachent au mouvement des idées philosophiques et religieuses, il en est deux que nous signalerons d'abord à l'attention des lecteurs sérieux : le *Traité de l'âme* d'Aristote, traduit pour la première fois en français par M. Barthélemy Saint-Hilaire, et le *Systema theologicum* de Leibnitz, dont M. l'abbé Lacroix nous donne le texte épuré, et M. Albert de Broglie une intelligente traduction. Aristote et Leibnitz, peut-on écrire ces deux noms glorieux sans songer à tous les traits de ressemblance qui rapprochent, à travers l'étendue des siècles, l'auteur de la *Métaphysique* et celui de la *Théodicée ?* tous deux ayant des égaux et même des supérieurs pour l'originalité et la force de l'esprit, mais sans rivaux pour l'étendue ; grands critiques en philosophie plutôt que grands inventeurs, mais critiques incomparables, sans illusion comme

(1) Écrit pour la *Revue des deux mondes*, à l'occasion des travaux de MM. Barthélemy Saint-Hilaire, Albert de Broglie, l'abbé Lacroix, Géruzez.

sans passion, portant librement le poids de toutes les connaissances humaines, n'ignorant rien, n'excluant rien, embrassant tous les points de vue, comprenant tous les systèmes, et contemplant les contradictions des hommes, les agitations des sociétés et la face entière des choses du haut d'une sérénité imperturbable. La destinée philosophique de ces deux grands hommes présente, comme leur génie, de curieuses analogies. Tous deux aspirent hautement au titre de chefs d'école, mais à chacun l'histoire reconnaît un maître : le Lycée n'est qu'un rameau détaché de l'arbre immense de l'Académie, et Leibnitz continue Descartes plus encore qu'il ne le combat. Venus à une époque de maturité, l'honneur de fonder la philosophie leur avait été dérobé par d'autres génies ; il leur restait celui de la réformer. C'est la tâche que chacun d'eux a accomplie, selon la différence des temps et des idées, avec une égale supériorité ; et s'il est vrai que le philosophe de Stagire ait été à la fois le disciple, le contradicteur et le continuateur de Platon, on peut dire avec toute justesse que le cartésianisme a eu son Aristote dans Leibnitz.

Donner à la littérature française Aristote tout entier, c'est, à coup sûr, une grande tentative, et il faut féliciter M. Barthélemy Saint-Hilaire d'avoir eu le courage de l'aborder. Le nombre des écrits de cet universel génie, l'état d'altération où ils nous sont parvenus, la nécessité de comparer les manuscrits et les éditions, l'armée des commentateurs, l'infinie diversité des matières, la subtilité et la profondeur des pensées, la concision et l'obscurité du style, tout concourt à faire d'une traduc-

tion complète d'Aristote l'entreprise la plus ardue, la plus vaste, la plus délicate qu'un écrivain, tout ensemble helléniste et philosophe, se pût proposer. Épris de la grandeur du but, M. Saint-Hilaire ne s'est pas laissé décourager par la longueur et les périls du voyage. Il a fait comme ces pieux et héroïques pèlerins d'un autre temps qui partaient pour la terre sainte, incertains si, à travers les terres et les mers, malgré l'inclémence du ciel et le courroux des vents et des flots, ils arriveraient au saint sépulcre, mais sûrs du moins qu'il était beau d'y courir, et, même en succombant à la tâche, de frayer la route à des voyageurs plus heureux. Que M. Saint-Hilaire ne prenne pas notre comparaison pour un mauvais présage, nous avons le sincère désir et une juste espérance de le voir arriver à Jérusalem.

Le traducteur d'Aristote marche d'un pas ferme et rapide dans la carrière qu'il s'est tracée. En 1837, il débutait par la *Politique*, cet immortel monument que Montesquieu avait sous les yeux en écrivant l'*Esprit des lois;* en 1844, nous avons eu entre les mains la *Logique* entière, c'est-à-dire l'ensemble des six traités connus sous le nom d'*Organon;* aujourd'hui M. Saint-Hilaire nous donne le *Traité de l'âme* et nous promet la *Météorologie*. Espérons que l'*Histoire des animaux* et la *Physique* les suivront de près.

Nous n'hésitons pas à ranger le *Traité de l'âme* parmi les plus beaux chefs-d'œuvre que nous ait laissés l'antiquité. Pour la grâce, le mouvement et la vie, les *Dialogues* de Platon sont des morceaux inimitables; mais qui avait enseigné à Aristote cette régularité de compo-

sition, cette disposition méthodique et lumineuse des matières, cette précision de langage, qui sont aussi des beautés, non moins rares pour être plus sévères ? Aristote, après un préambule noble et simple, entre immédiatement dans le sujet de son traité ; il pose les questions, fixe la méthode, ordonne les parties. Un premier livre est consacré à l'histoire des systèmes de ses devanciers sur la nature et les facultés de l'âme. Empédocle, Héraclite, Pythagore, Platon, sont jugés tour à tour. Abordant ensuite le problème en son propre nom, Aristote, dans le second livre, définit l'âme, en décrit, en classe, en décompose toutes les facultés, depuis les manifestations les plus grossières de la vie animale jusqu'aux plus sublimes opérations de l'entendement ; le dernier livre complète ces belles analyses, et se termine par de hautes considérations sur les degrés successifs du développement de la vie. Ne croirait-on pas lire le plan d'un traité moderne ? Pour moi, j'ose affirmer que l'*Essai* si vanté de Locke et le *Traité des sensations* de Condillac, dont l'ingénieux tissu indique, il faut l'avouer, une main singulièrement habile, sont très-inférieurs au *Traité de l'âme*, non-seulement pour la richesse et la profondeur des aperçus, mais pour l'ordre même et la force de la composition. Joignez à ce mérite éminent un style ferme, sobre, nerveux, d'un tour vif et concis, d'une vigueur toujours soutenue, d'une gravité et d'une force incomparables ; un style qui, s'adaptant étroitement à la pensée, en marque tous les mouvements, en fait saillir tous les traits, sans vain ornement, sans molle élégance, allant droit au but, sans jamais

se détourner, ni s'arrêter, ni se complaire dans la route.

D'habiles gens se sont persuadé que la psychologie est une science d'invention contemporaine, et, comparant ses titres de noblesse avec ceux des sciences physiques et naturelles, ils ont accueilli cette nouvelle venue avec un superbe dédain. Ce qu'il y a de piquant dans la méprise de ces altiers contempteurs de la psychologie, c'est qu'ils professent, en général, pour Aristote une admiration sans bornes. Ils saluent en lui le père de l'histoire naturelle et le plus grand promoteur, à ce qu'ils croient, de la philosophie des sens. Eh bien! cet Aristote, cet ami de l'expérience, cet observateur passionné, cet intraitable adversaire des chimères de l'idéalisme, Aristote est un psychologue, un grand psychologue, et l'auteur du premier traité régulier de psychologie.

Également habile à manier l'analyse des faits internes et l'observation de la nature sensible, Aristote a su fondre ces deux procédés dans une méthode qui lui est propre, et qui donne à sa psychologie un caractère particulier d'abondance et de largeur. Pour lui, l'âme humaine n'est pas un être isolé dans l'univers; elle s'élève, il est vrai, au-dessus de tous les autres êtres, mais elle plonge, pour ainsi dire, par ses racines, dans les régions inférieures de la vie universelle. Aristote conçoit la nature comme une immense échelle d'êtres vivants, laquelle, dans une continuité harmonieuse, s'élève de la simplicité des principes élémentaires jusqu'aux formes les plus riches et les plus complètes de l'existence. Dans cette ascension graduelle vers une perfection tou-

jours croissante, il semble que l'humanité soit le but où la nature aspire, et que chaque système d'êtres lui serve d'échelon pour y aboutir. A chaque pas qu'elle fait en avant, elle gagne une faculté nouvelle sans rien perdre de celles qu'elle avait déjà, de sorte qu'arrivée au faîte, elle possède toutes ses puissances et jouit de la plénitude de son être complétement épanoui. L'âme humaine est ainsi le résumé vivant de l'univers, et en elle Aristote peut étudier toute la nature. Entreprend-il de décrire une de nos facultés, la sensibilité par exemple, il ne se borne pas à observer celle de l'homme. Sans cesse il va de l'homme aux autres animaux, et, descendant de degré en degré, il atteint jusque dans les zoophytes les premiers rudiments de la sensation naissante. Chacun de nos sens est analysé à tous les degrés de son développement, dans ses nuances les plus fines, dans ses plus délicates analogies. Cette méthode, qui rayonne de l'homme, comme centre, à tout l'univers; qui, sans relâche, descend, monte et redescend l'échelle des êtres, semble communiquer à la science l'étendue, la variété et le mouvement de la nature elle-même.

Nous disons que l'homme d'Aristote est une concentration de l'univers; mais à toutes les puissances inférieures de la nature il en ajoute qui n'appartiennent qu'à lui. C'est ici qu'on voit tomber les derniers restes de ce préjugé qui fait d'Aristote un sensualiste. Chose étrange! depuis plus de deux mille ans, on commente Aristote, et une vie d'homme ne suffirait pas à lire ce qui a été écrit sur ce seul philosophe par les péripatéticiens d'Athènes, d'Alexandrie, de Byzance, auxquels

il faut joindre les Arabes, les scholastiques et d'autres encore. Et cependant il est certain que le vrai caractère de sa doctrine ne sera bien fixé que de nos jours. Le moyen âge et le XVIIIe siècle, à des points de vue opposés, ont également défiguré Aristote. Pour Albert le Grand, pour saint Thomas, pour les Coïmbrois, Aristote est un philosophe spiritualiste dont la doctrine est en parfaite harmonie avec la plus sévère orthodoxie. Les écrivains de l'*Encyclopédie*, au contraire, voient en lui le précurseur de l'empirisme, et nul ne manque, en citant la triomphante maxime que toutes nos idées viennent des sens, de la mettre sous la protection de ce grand nom.

La lecture du *Traité de l'âme* dissipe ces faux préjugés, et, à la place de tous ces Aristotes de fantaisie, nous montre à découvert le véritable Aristote. Nous le voyons distinguer profondément la sensation et la pensée : la première, qui nous est commune avec les autres animaux; la seconde, qui est le privilége et l'attribut éminent de notre nature. La pensée n'est pas un degré supérieur de la sensibilité, c'est une puissance distincte. La sensation, en effet, est unie aux organes, et ne peut se produire sans eux ; au contraire, il y a dans la pensée un principe indépendant de l'organisme, qui à ce titre lui survit, ou du moins peut lui survivre. Ces déclarations expresses rangent évidemment Aristote dans la grande famille des philosophes spiritualistes ; mais il ne faut rien exagérer. Si la pensée, pour lui, est distincte de la sensation, c'est sur les matériaux fournis par la sensation qu'elle exerce son activité. Si l'âme est

distincte des organes, elle n'en est pas séparée, elle est la vie, l'essence, et, pour parler comme Aristote, l'*énergie* du corps. Enfin, si quelque chose de l'âme peut survivre à la dissolution de l'organisme, on ne saurait affirmer que la personnalité humaine participe en effet à cette immortalité. C'est là une espérance, un sublime peut-être, rien de plus. La science, qui n'affirme que ce qu'elle peut démontrer, se tait sur l'avenir de l'être humain.

Voilà le véritable caractère du spiritualisme d'Aristote, tel qu'il se révèle à chaque page du monument que M. Barthélemy Saint-Hilaire a entrepris de déchiffrer. Pour réussir dans son dessein, le savant traducteur s'est entouré de tous les secours qui étaient naturellement indiqués à un homme du métier. La paraphrase de Thémistius, les opinions des grands commentateurs de l'antiquité, Alexandre d'Aphrodisie, Simplicius, Philopon, les travaux des Arabes, notamment ceux d'Averroès, les commentaires scholastiques d'Albert le Grand, de saint Thomas, des Coïmbrois, du cardinal Tolet, les éditions diverses, celle de Berlin et celle de M. Trendelenburg, si particulièrement précieuse, tout ce vaste ensemble de documents a été compulsé d'une main consciencieuse et exercée. M. Saint-Hilaire ne s'est pas borné à traduire avec le plus grand soin un texte souvent obscur et que nul n'avait encore abordé; il l'a accompagné de notes abondantes, destinées tantôt à éclaircir le texte, tantôt à discuter les diverses leçons des manuscrits et les diverses interprétations des commentateurs, tantôt enfin à établir entre les doctrines

d'Aristote et celles de Descartes, de Stahl, de Cuvier, de Burdach, de Müller, des rapprochements pleins d'intérêt. Enfin, dans une préface développée, l'interprète d'Aristote, devenu son critique, résume sa théorie, la discute à fond et entreprend de la juger.

Félicitons M. Saint-Hilaire de n'avoir pas imité les péripatéticiens fanatiques du moyen âge. Ce commentateur d'une espèce nouvelle, tout en louant son auteur, se sépare de lui sur tous les points. Il va même si loin dans ses réserves, qu'il nous oblige à réclamer en faveur d'Aristote, et à nous faire un instant l'avocat de la doctrine du *De anima*, contre son savant mais trop sévère interprète. M. Saint-Hilaire professe un spiritualisme si décidé, que toute doctrine qui s'éloigne de son sentiment lui paraît suspecte. Il prend partie pour la théorie du *Phédon* contre celle du *Traité de l'âme*, et entraîné par l'ardeur de son platonisme, il va jusqu'à accuser Aristote d'avoir, en contredisant son maître, rétrogradé vers le passé, *d'avoir rebroussé chemin à peu près jusqu'à l'ionisme*. Ce jugement est à coup sûr d'un bon platonicien, mais il nous paraît excessif. Nous accordons à M. Saint-Hilaire qu'Aristote a souvent confondu deux ordres de phénomènes que nous tenons pour distincts, ceux de la vie organique et ceux de la vie intellectuelle; nous accordons encore que cette erreur l'a conduit à unir d'un lien trop étroit la pensée et l'organisme, et, par suite, à rendre l'immortalité de l'âme fort douteuse, sinon tout à fait impossible; mais il ne suffit pas, pour être parfaitement juste à l'égard d'une doctrine, de l'apprécier en elle-même : il faut

la comparer à celles qu'elle a prétendu remplacer. Or, la philosophie d'Aristote est une réaction contre le système de Platon. Je demande maintenant si le spiritualisme de Platon n'avait pas quelque chose d'excessif et de chimérique, et s'il n'était pas légitime et nécessaire qu'un observateur plus exact vînt renouer entre l'âme et le corps, des liens que le disciple de Socrate avait rompus.

Généralisons la question. M. Saint-Hilaire accepte-t-il la doctrine de Platon et celle de Descartes sur l'âme dans toute leur rigueur ? Mais alors il proteste contre l'histoire, qui les a condamnées toutes deux. J'admire autant que personne le spiritualisme du *Phédon* et celui des *Méditations*, et j'en garde le fonds; mais la vérité absolue n'est pas là. Cette âme, qui est une pensée pure, pour qui le corps est une prison, qui n'est libre qu'en se détachant des sens, qui d'un corps peut passer dans un autre et voyager ainsi de corps en corps dans une série de métempsycoses; ou encore cette substance pensante, qui n'a rien de commun avec l'étendue, qui est unie aux organes par une sorte de miracle, incapable de les mouvoir et d'en ressentir l'action, est-ce là le dernier mot de la science de l'homme? Qu'on m'explique alors la chute de ce spiritualisme, et le mouvement nouveau qui a suscité, après Platon, Aristote; après Descartes, Stahl et Leibnitz. Je ne me charge pas de défendre Aristote, Leibnitz et Stahl contre M. Saint-Hilaire, mais je demande qu'il reconnaisse au moins dans leur doctrine une réaction légitime contre un spiritualisme dont on n'a le droit de conserver le

principe qu'à la condition d'en retrancher les excès.

La philosophie ne peut pas s'en tenir à Platon et à Descartes : il faut comprendre et admirer ces beaux génies, mais il faut aussi comprendre leurs adversaires. Si Platon avait fait à l'expérience et à l'individualité leur part légitime, Aristote ne serait pas venu. De même, si Descartes n'avait pas enseigné une doctrine exclusive, Leibnitz n'aurait pas entrepris de réhabiliter contre lui le péripatétisme et la scholastique.

Leibnitz est le génie conciliateur par excellence. C'est lui qui a prononcé cette grande parole, devenue depuis la devise de l'éclectisme : « Tous les systèmes sont vrais dans ce qu'ils affirment; ils ne sont faux que dans ce qu'ils nient. » Il ne suffisait pas à son intelligence compréhensive et harmonieuse d'embrasser et d'unir tous les systèmes; il aurait voulu mettre d'accord toutes les croyances religieuses, et, après avoir établi la paix dans la science, la faire descendre dans l'humanité. On sait la part active qu'il prit avec Bossuet, au projet de réconcilier les diverses communions protestantes avec l'Église catholique. Quel spectacle que celui de la correspondance de ces deux hommes : le plus grand théologien de l'Église et le plus profond métaphysicien de l'Europe, travaillant au nom de la France et de l'Allemagne à retrouver l'unité brisée par Luther ! une publication récente ramène naturellement l'attention sur cette mémorable correspondance, et peut jeter quelque jour sur divers points restés obscurs.

Le *Systema theologicum* de Leibnitz, dont M. l'abbé Lacroix nous donne pour la première fois le texte

fidèle, est une sorte de profession de foi religieuse dans laquelle Leibnitz s'explique avec étendue sur tous les points essentiels du dogme chrétien, et particulièrement sur ceux qui divisent les protestants et les catholiques. A quelle époque fut-il composé? Dans quel but? Pourquoi n'a-t-il pas été publié du vivant de l'auteur ? Ces questions ne sont pas encore résolues. Toujours est-il que cet ouvrage est parfaitement authentique, et que le manuscrit original en fut déposé, à la mort de Leibnitz, dans la bibliothèque de Hanovre. Il est même assez étrange qu'une pièce de cette importance ait échappé à Dutens, lorsqu'il donna sa grande édition de Leibnitz.

En 1808, les hasards de la conquête amenèrent sur le trône de Westphalie Jérôme Bonaparte, qui trouva bon de mettre la main sur le précieux manuscrit, et, sans mesurer apparemment l'étendue de la perte qu'il faisait subir à l'Allemagne, le donna à son oncle le cardinal Fesch. Ce prélat en laissa prendre copie au vénérable abbé Eymery, qui le publia en 1819; mais la transcription ayant été faite avec une extrême négligence, cette édition défectueuse laissait plus de regrets qu'elle ne fournissait de lumières.

Cependant le manuscrit de Leibnitz, qui avec le cardinal Fesch s'était d'abord trouvé à Paris, l'accompagna, en 1815, de Paris à Rome, et resta dans sa bibliothèque jusqu'à sa mort, arrivée en 1839. A cette époque, les livres du cardinal et tous ses papiers, au nombre desquels figurait le manuscrit en question, furent mis en dépôt à l'église Saint-Louis des Français, en atten-

dant qu'il pût en être fait remise, conformément au testament du cardinal, à la bibliothèque d'Ajaccio, sa ville natale. C'est là que M. l'abbé Lacroix, clerc de la nation de France près le sacré consistoire à Rome, a pu prendre connaissance du texte original de Leibnitz, le collationner avec l'édition de Paris, rétablir les passages tronqués, altérés ou déplacés, et procurer enfin une nouvelle édition qui ne laisse rien à désirer pour la correction et l'exactitude. C'était assez pour les théologiens et les philosophes ; mais M. Albert de Broglie a pensé avec raison qu'afin d'obtenir l'attention d'un plus grand nombre de lecteurs, une traduction française était nécessaire : il s'en est acquitté avec habileté, et y a joint des notes et une introduction où beaucoup de science précise et discrète est au service d'une rare élévation de sentiments et de vues.

Ce qui frappe d'abord à la lecture du *Systema theologicum*, c'est l'accord presque parfait de la doctrine de Leibnitz avec celle de l'Église catholique. Sur tous les points essentiels, l'eucharistie, la justification, et même le culte des saints, Leibnitz abandonne évidemment les doctrines luthériennes, et penche du côté des catholiques. Il cite même le concile de Trente, et s'appuie de ses décisions. On se demande naturellement si Leibnitz exprime ici des croyances toutes intimes et personnelles, ou si cette pièce, destinée à la publicité, avait pour but, comme l'*Exposition de la foi catholique* de Bossuet, de réduire au plus petit nombre possible les points de dissidence des deux communions.

M. l'abbé Lacroix pense que le *Systema theologicum* a

été écrit par Leibnitz vers 1690, avant la mort de Bossuet, et qu'il se rattache à la correspondance de ces deux personnages. On sait comment elle s'engagea. En 1691, l'empereur Léopold crut le moment favorable pour accomplir un dessein que la politique avait depuis longtemps formé : celui d'opérer la réconciliation des catholiques et des protestants. Il chargea l'évêque de Neustadt, par un rescrit impérial, de traiter les affaires de la religion avec tous les États, communautés et particuliers de son empire.

L'évêque de Neustadt trouva un accueil favorable dans les États de Hanovre où résidait Leibnitz. Une partie de la famille de Brunswick, qui y régnait, s'était déjà faite catholique, et le nouvel électeur, le prince Ernest-Auguste, se montrait disposé à suivre leur exemple. M. Molanus, abbé de Lokkum, le plus célèbre des professeurs de théologie protestante de Hanovre, fut chargé d'entrer en conférence avec l'évêque de Neustadt. Le résultat fut la rédaction d'un premier plan de réunion dressé par les théologiens protestants, et sur lequel l'évêque de Neustadt ne voulut donner son avis qu'après avoir pris celui de Bossuet. A ce même moment, Leibnitz se mettait en relation avec l'évêque de Meaux par l'intermédiaire de madame de Brinon, soit qu'il eût spontanément exprimé le désir de connaître l'illustre prélat, soit qu'il en eût reçu commission de l'électeur de Hanovre ou de l'abbé de Lokkum ; mais quoi qu'il en puisse être, le seul ascendant de deux esprits supérieurs amena bientôt Bossuet et Leibnitz à prendre les premiers rôles dans cette grande affaire.

Je n'hésite pas à affirmer que, si Bossuet et Leibnitz n'avaient eu qu'à se mettre d'accord l'un avec l'autre, le débat n'eût pas été long ; le *Systema theologicum* en est une preuve péremptoire. Lisez ce morceau, comparez-le avec l'*Exposition de la foi catholique* de Bossuet, et dites-moi si les différences valent la peine qu'on se sépare en deux communions. Mais, si c'est chose aisée à un théologien comme Bossuet de s'entendre avec un philosophe comme Leibnitz, il n'en va pas de même quand des préjugés, des passions, des intérêts de parti sont engagés dans le débat. Au lieu de commencer par discuter le fond des choses, ainsi que le demandait si raisonnablement Bossuet, on entama l'insoluble difficulté du concile de Trente, les réformés refusant absolument de le reconnaître pour un concile œcuménique, et Bossuet tout aussi fermement décidé à ne pas mollir sur ce point et demandant toujours qu'on discutât, non la forme du concile, mais sa doctrine.

La controverse, en se prolongeant, se fourvoya de plus en plus. De la question particulière du concile de Trente, on en vint à la question générale des caractères constitutifs d'un concile œcuménique, puis à des digressions infinies sur le canon des Écritures, et sur l'authenticité de certains livres, admise par l'Église catholique et niée par les réformés. En 1700, la correspondance se termina ou plutôt s'éteignit, non-seulement par l'impossibilité de s'entendre, mais à cause des complications politiques qui vinrent réunir contre Louis XIV toutes les puissances protestantes.

M. Albert de Broglie, qui expose les différentes

phases de ce débat d'une manière lumineuse, incline à penser que l'écrit de Leibnitz est postérieur à la mort de Bossuet, et qu'on doit le considérer comme le terme où, après les agitations de la polémique, Leibnitz, mûri par l'expérience et par l'âge, vint enfin trouver le repos. Nous n'avons aucune raison de repousser cette conjecture. Quoi qu'en dise le proverbe allemand : *Leibnitz glaubt nicht, Leibnitz ne croit rien,* nous sommes convaincu que l'auteur de la *Théodicée* était sincèrement attaché au christianisme. L'idée de faire de lui un hypocrite ou un platonicien ne pourrait venir qu'à des esprits parfaitement étrangers à la connaissance de son caractère, de ses écrits et de tout l'ensemble de ses doctrines. Seulement il faut ajouter qu'il portait dans sa foi religieuse les lumières d'une haute philosophie. Dans le libre mouvement d'un génie éminemment critique, dont la hardiesse et la curiosité étaient infinies, il était impossible qu'il n'effarouchât pas souvent l'ombrageuse orthodoxie du clergé protestant, aussi peu tolérant d'ordinaire que le clergé catholique. C'est ce qui explique ces mots de Fontenelle, parfaitement renseigné sur le fond des sentiments religieux de Leibnitz par son secrétaire M. Eckart : « On accuse M. Leibnitz de n'avoir été qu'un grand et rigide observateur du droit naturel. Ses pasteurs lui en ont fait des réprimandes publiques et inutiles. »

Cette philosophie élevée, qui dominait toutes les croyances de Leibnitz, nous explique l'attitude qu'il a prise dans les grandes controverses religieuses de son temps. On sait qu'il ne professait pas pour ce genre de

discussion le dédain que le XVIIIe siècle a mis à la mode. Sous la bizarrerie du langage et la barbarie des expressions scholastiques, il voyait s'agiter les problèmes éternels de l'esprit humain, et, faisant volontiers abstraction de toute communion religieuse, il demandait à l'expérience, à la logique, à la raison, le moyen de dénouer les difficultés. Or, le système de l'Église catholique étant certainement de tous les systèmes religieux le plus vaste, le mieux lié, le plus raisonnable, il ne faut pas s'étonner de voir Leibnitz, né luthérien, mais avant tout philosophe, se rencontrer presque toujours sur les points essentiels avec le catholique Bossuet.

Nous avons un mémorable exemple de ce curieux accord dans la querelle du quiétisme, où Leibnitz, considérant avec sa haute et sereine impartialité le débat passionné des deux éloquents adversaires, prononce un jugement que la postérité a ratifié. Il maintient à la fois, suivant ses propres expressions, *l'innocence de M. de Cambrai* et *l'exactitude de M. de Meaux.* C'est en termes modérés, donner pleinement raison à Bossuet sur le fond.

De nos jours, quelques voix s'élèvent pour protester en faveur de Fénelon. On accuse Bossuet d'injustice, de dureté. On prétend qu'il a voulu humilier un confrère, dont apparemment l'esprit, la renommée, le crédit lui portaient ombrage. On dit que la doctrine de l'amour divin était en dehors du dogme, et qu'elle a servi de prétexte à une intrigue politique. Nous regrettons de trouver une appréciation aussi peu exacte dans un livre excellent et chez un écrivain accoutumé à unir la justesse à la finesse dans ses appréciations.

L'ingénieux auteur des *Essais d'histoire littéraire* ressent pour Fénelon une sympathie que nous éprouvons comme lui; mais elle ne doit pas nous fermer les yeux sur ce qu'il y avait de chimérique et de dangereux dans la doctrine du pur amour, ni sur l'entêtement que Fénelon mit à la défendre et à la propager. M. Géruzez pense qu'après les conférences d'Issy, Fénelon ne demandait qu'à se taire et à laisser le champ libre aux ennemis de madame Guyon, et qu'il n'a composé le livre des *Maximes des saints* que pour se mettre au-dessus de tout soupçon et établir la pureté de son mysticisme. J'en demande bien pardon à l'auteur ordinairement si exact de tant de fines et élégantes notices, mais les choses ne se sont point passées de la sorte. Fénelon a écrit les *Maximes des saints* l'âme remplie d'une doctrine qui lui était commune, moins quelques bizarreries de détail, avec madame Guyon; et cette doctrine, qui n'est point celle de l'Église, qui en elle-même est pleine d'illusions et de périls, Fénelon prétendait la faire passer pour orthodoxe, et la consacrer par le témoignage des plus grands docteurs et des plus grands saints du christianisme.

C'est contre cette obstination à défendre et à répandre une doctrine fausse et sujette à mille conséquences fâcheuses que s'éleva Bossuet. M. Géruzez demande malicieusement si les casuistes prétendent nous défendre d'aimer Dieu? Ce n'est pas bien poser la question. Pour justifier entièrement Bossuet, il suffit de faire une distinction très-simple entre deux sortes de mysticisme: entre le mysticisme excessif, périlleux, déréglé, que, sous

divers noms et à diverses époques, l'Église a toujours condamné, et cet autre mysticisme pur et tempéré qu'elle souffre et même qu'elle protége : d'un côté, le mysticisme de Molinos et de madame Guyon ; de l'autre, celui de saint Bonaventure, de Gerson et de sainte Thérèse. Bossuet, interprète toujours fidèle de l'esprit de l'Église, comprend, accepte, encourage le mysticisme réglé ; il ne poursuit, il ne défend que le mysticisme corrompu, le quiétisme.

Un des plus beaux caractères de l'Église chrétienne aux jours de sa force et de sa grandeur, c'était d'embrasser dans son vaste sein tous les développements si riches, si variés de la nature humaine. Or, le mysticisme n'a rien de périlleux et de mauvais que ses excès ; le principe en est excellent. Que dis-je ? le fond du mysticisme, c'est le sentiment religieux lui-même, c'est le besoin ardent d'élever à Dieu son esprit et son cœur ; d'entretenir avec lui je ne sais quel merveilleux commerce où les sens et le corps n'ont plus de part ; de rapporter à l'être des êtres tout ce que nous sommes, à sa lumière éternelle les faibles rayons qui éclairent notre intelligence, à ce foyer inépuisable d'amour, à cet objet désirable par excellence, toutes nos affections, toutes nos espérances, tous nos désirs ; c'est, en un mot, de quitter la terre pour le ciel, le réel pour l'idéal, le temps pour l'éternité ; de nous quitter nous-mêmes, pour ainsi dire, ou du moins tout ce qui en nous tient à ce monde, pour aller à Dieu, pour vivre et habiter en lui. Si tel est le principe du mysticisme, demander à une religion de le proscrire, c'est lui deman-

der de se détruire elle-même. La seule chose qu'elle ait à faire, c'est de le tempérer. Il ne faudrait point, en effet, que le mysticisme, en nous élevant de la terre au ciel, nous fît oublier que Dieu nous a mis dans ce monde pour y accomplir une destinée, pour y remplir des devoirs, pour y laisser des œuvres de justice et de charité. Il ne faudrait pas surtout qu'en donnant à l'ardeur contemplative de l'âme une exaltation démesurée, le mysticisme établît dans les divers éléments de la nature humaine une sorte de séparation toujours périlleuse, et, laissant toute la partie active de notre être sans objet et sans discipline, aboutît enfin, par le goût exagéré d'une perfection ici-bas impossible, aux déréglements les plus bizarres ou les plus coupables de l'imagination et des sens. Ce sont là les deux écueils du mysticisme; par la substitution graduelle de la contemplation à l'action, il affaiblit, il énerve, il anéantit la personnalité humaine : de là le déréglement de l'imagination, et par une conséquence inévitable, le désordre des mœurs. Quand le mysticisme aboutit à ces deux extrémités, il change en quelque sorte et d'essence et de nom; il s'appelle le quiétisme.

Nous craignons qu'il n'y ait un peu de ce faux mysticisme dans un livre, plein d'ailleurs de nobles tendances, que viênt de nous donner un écrivain estimable, M. Edouard Alletz. L'auteur des *Harmonies de l'intelligence humaine* est un philosophe spiritualiste, et, à ce titre, il a toutes nos sympathies; on sent circuler dans son livre un sentiment moral et religieux qui est pour nous un nouvel attrait; mais M. Alletz a-t-il calculé

toute la portée de la réforme philosophique qu'il nous propose ? Suivant lui, Descartes s'est trompé en donnant pour base à la métaphysique le célèbre *cogito, ergo sum*. M. Alletz veut y substituer ce nouvel enthymème : *J'aime, donc je suis*. En d'autres termes, Descartes fondait la philosophie sur la pensée, M. Alletz la veut fonder sur l'amour. C'est soulever sans doute une question immense, et qui aurait valu la peine d'être approfondie; mais nous craignons, s'il faut l'avouer, que la base de M. Alletz, qui déjà ne nous semble pas bonne, ne soit beaucoup meilleure encore que l'édifice qu'il a mis dessus. Cette philosophie de l'amour, féconde en promesses, se réduit le plus souvent à de petites analyses à la fois vagues et sèches, et tout se termine par un *dictionnaire intellectuel* d'une bizarrerie sans pareille. Le vague et la bizarrerie, tels sont les deux écueils où vont se heurter les mystiques. C'est que la sensibilité, si nobles que soient ses élans, si profonde que soit sa racine, est de sa nature une faculté subordonnée. N'ayant pas en elle-même sa règle, il faut bien qu'une autre faculté la lui fournisse : cette faculté supérieure, cette faculté maîtresse, qu'on ne peut ni détruire, ni mutiler, ni subordonner, et contre laquelle rien ne saurait prévaloir, c'est la raison.

III

1848

DE L'ORIGINE ET DE LA FORMATION

DU CHRISTIANISME (1)

Le problème de l'origine et de la formation du christianisme est, par excellence, le problème du XIXe siècle. Tout nous invite à le poser, tout nous prépare à le résoudre. Deux choses ont manqué à nos pères pour bien comprendre le christianisme : l'impartialité et l'érudition; or l'honneur de notre époque, c'est de satisfaire à l'une et à l'autre de ces conditions essentielles.

(1) Écrit pour *la liberté de penser*, à l'occasion du livre de M. Newman : *An essay on the development of Christian doctrine*, by John Henry Newman, author of lectures on the prophetical office of the Church, second edition, London, 1846 (*Histoire du développement de la doctrine chrétienne*, ou motifs de retour à l'Église catholique, par J. H. Newman, de l'Université d'Oxford). — Ouvrage traduit de l'anglais sur la seconde édition, avec approbation de l'auteur, par Jules Gondon. Paris, 1848, chez Sagnier et Bray, rue des Saints-Pères, 63.

Nous sommes loin de penser que le sentiment religieux et l'horreur de la superstition et de l'intolérance soient choses inconciliables, et il nous paraît au contraire que, loin de s'exclure d'une manière absolue, ces deux principes se rencontrent naturellement dans une âme bien faite. Nous ne pensons pas non plus que le XVIII[e] siècle ait été complétement étranger à cette noble harmonie; ce serait oublier que plusieurs de ses plus fidèles représentants, Jean-Jacques Rousseau par exemple, ont allié à l'esprit philosophique un sentiment sincère et profond des choses religieuses. Mais, sauf cette brillante exception, à laquelle on pourrait en ajouter quelques autres, il est certain que le siècle de Voltaire n'a vu dans la religion que ses abus et ses excès. L'asservissement de la raison à des dogmes absurdes ou inconcevables, la substitution de causes purement fantastiques aux causes réelles des faits, l'exaltation déréglée de l'imagination, l'abus des pratiques extérieures et des symboles, l'ambition du sacerdoce et son alliance intéressée avec le despotisme, voilà, aux yeux de nos pères, l'essence de toute religion. Le christianisme ne trouve pas plus grâce à leur tribunal que les cultes de Brahma ou de Mahomet.

Une seconde condition qui manquait essentiellement au XVIII[e] siècle, c'est la connaissance approfondie du passé. Nul doute que Montesquieu ne soit un éminent historien, Fréret un critique très-original; mais à prendre le siècle dans son ensemble, il a plus haï le passé qu'il ne l'a connu. Ceux qui l'avaient le mieux étudié, comme l'auteur de l'*Esprit des lois,* sont aussi

ceux qui se sont montrés pour lui plus sympathiques et plus justes. On sait avec quelle gravité, avec quelle haute et sereine bienveillance Montesquieu s'explique sur les religions en général, et particulièrement sur le christianisme. Infiniment moins savants, les philosophes proprement dits devaient être moins équitables. En général, on peut dire que la philosophie du XVIIIe siècle a cru de la meilleure foi du monde que le genre humain avait été enseveli jusqu'à elle dans le plus complet aveuglement. Elle seule était en possession de la vérité absolue, et il lui appartenait exclusivement de la répandre parmi les hommes. De là cette profonde ignorance qui nous étonne dans les philosophes les plus illustres de cette époque, Voltaire, Diderot, Condillac, quand ils abordent l'histoire des idées philosophiques et religieuses.

De nos jours, au contraire, s'il est un reproche qu'on puisse adresser avec quelque fondement à l'école de philosophie dominante, c'est de s'être trop vivement éprise de l'érudition, et d'avoir quelquefois oublié la science pour son histoire. Depuis trente ans, des matériaux immenses ont été réunis pour édifier une histoire complète du développement de l'esprit humain. Toutes les grandes écoles de l'antiquité sont aujourd'hui parfaitement connues; les monuments les plus obscurs ont été déchiffrés, les formules les plus abstruses nous sont devenues familières. Pendant que le monde grec et romain s'ouvre à nous de toutes parts, le monde oriental, si longtemps couvert de ténèbres, laisse pénétrer ses mystères. Aux travaux des William Jones et

des Colebrooke, des Guillaume de Humboldt et des Kreuzer, notre pays ajoute les fécondes recherches d'Abel Rémusat, de Sacy, de Letronne, d'Eugène Burnouf. Tous les courants d'idées qui se sont mêlés ou croisés au temps de l'apparition du christianisme, toutes les influences qui ont pu le modifier, contrarier ou servir son développement, tout cela est aujourd'hui éclairci et dévoilé. Le moment est donc venu de mettre à profit tous les trésors de connaissances que l'érudition et la critique ont amassés, et de chercher le mot de cette grande énigme : la conquête du monde par Jésus-Christ.

L'Allemagne a eu l'initiative de ce genre de recherches. A elle appartient le mérite d'avoir institué pour la première fois, sur des bases larges et profondes, l'histoire et la critique des religions. L'Angleterre et la France ont à leur tour marché dans la carrière ; mais il faut convenir, dût cet aveu coûter quelque chose à notre amour-propre national, qu'il n'a rien paru en France sur l'histoire du christianisme qui se puisse comparer aux savants travaux d'un Butler, d'un Burton, d'un Taylor, d'un Walch, d'un Waterman.

Le principal foyer des études et des controverses théologiques en Angleterre, c'est l'antique université d'Oxford. On sait qu'elle a été dans ces derniers temps le berceau d'une opinion célèbre, qui a failli devenir une secte, et qui a reçu son nom du docteur Pusey. Quel que soit le mérite des productions de ce savant personnage, le livre de son principal disciple, M. Newman, est peut-être l'œuvre la plus remarquable qu'ait

produite l'école puseyiste. Avant de le faire connaître en lui-même, nous donnerons quelques détails sur le mouvement religieux d'où il est sorti, réaction curieuse et puissante qui a ébranlé sur ses bases séculaires l'établissement d'Henri VIII et d'Élisabeth, et qui agite encore en Angleterre l'Église et l'État.

Le puseyisme n'est point un fait isolé, un fait purement anglais; c'est un fait européen, ou, pour mieux dire, c'est la forme particulière d'un fait universel qui s'est produit en Europe sous des noms et des aspects différents. Ce qu'on appelle en Prusse piétisme, en Suisse méthodisme, en France ultramontanisme, c'est toujours le même mouvement, savoir : le retour des esprits et des âmes au principe de la tradition et de l'autorité. Le XVIIIe siècle avait rompu violemment avec le passé; il avait fait table rase en religion comme en politique et en toutes choses; il avait donné au sens individuel, au principe de la liberté et de l'indépendance, un immense essor. De là des merveilles d'audace, des monceaux de ruines et des essais puissants d'organisation, mais de là aussi des négations illégitimes, des vides profonds laissés dans l'âme, des besoins impérieux et légitimes du cœur restés sans aliment. Par une suite inévitable, on a bientôt senti la nécessité de chercher un principe d'unité qui arrête l'anarchie des convictions, une loi commune autour de laquelle se groupent les intelligences. Il s'est alors produit en Europe un mouvement tout contraire à celui qu'elle avait suivi depuis le XVIe siècle. Au lieu de s'éloigner de plus en plus de Rome, les Églises particu-

lières ont tendu à s'en rapprocher; au lieu de se diviser en mille communions toujours plus nombreuses, elles ont tendu à s'unir. Le luthéranisme, le calvinisme, l'anglicanisme, le gallicanisme lui-même étaient, à des degrés différents, des actes de séparation et de décomposition. L'Église de Luther, par le piétisme; les Églises de Zwingle et de Calvin, par le méthodisme; la patrie de Wiclef, de Knox et de Laud, par le puseyisme; la patrie de Bossuet, par l'ultramontanisme, font un effort désespéré pour retourner à l'unité catholique, et se convient mutuellement à effacer leurs différences individuelles.

Tel est le caractère de ce fait considérable qu'on appelle le puseyisme; tel est son rapport avec un fait plus général, le fait européen du retour des communions chrétiennes vers l'unité et l'autorité. Les deux hommes les plus célèbres qui aient entrepris de diriger ce mouvement en Angleterre sont M. le docteur Pusey et M. Newman (1).

M. le docteur Pusey est professeur d'hébreu à l'université d'Oxford, et il joint à ce titre celui de chanoine de l'Église du Christ. C'est malgré lui qu'on a fait de son nom le drapeau d'une doctrine particulière. Le docteur Pusey ne veut point être un sectaire; nourri dans l'Église anglicane, il se déclare le plus fidèle et le

(1) Nous avons consulté avec fruit pour cette esquisse de l'histoire du puseyisme un livre très-intéressant de M. Gondon : *Du mouvement religieux en Angleterre*, par un catholique. Paris, chez Sagnier et Bray.

plus docile de ses membres. Son but unique, c'est de purifier et de maintenir les principes qui constituent, suivant lui, le véritable esprit de son Église.

Un de ces principes, c'est l'indépendance du spirituel. Par là, le docteur Pusey se sépare du parti connu sous le nom de parti de *l'Église et l'État* (Church and State), lequel asservit le spirituel au souverain. L'opposition du docteur Pusey éclata en 1836, lors de la nomination du célèbre docteur Hampden à une chaire de l'université d'Oxford. Dans une convocation tenue à l'occasion de ce choix que le gouvernement imposait à l'université, le docteur Pusey obtint de ses collègues une censure formelle de l'acte du gouvernement.

A cette époque, le théologien d'Oxford était encore fort éloigné d'un rapprochement avec l'Église catholique; plus il laissait voir le dessein d'émanciper, et, pour ainsi parler, de déprotestantiser l'anglicanisme, plus il redoublait contre le papisme les anathèmes reçus et les injures convenables. Mais sa pensée intime ne tarda pas à lui échapper. Le 14 mai 1843, appelé à prêcher dans l'église du Christ devant l'université d'Oxford réunie, le savant docteur prit pour sujet la question de la présence réelle, l'une des difficultés capitales sur lesquelles les Églises chrétiennes se sont divisées. Sauf quelques raffinements théologiques, quelques subtiles réserves qui touchent à la forme plus qu'au fond, ce sermon est d'un catholique. Luther, Calvin, Laud lui-même l'eussent à coup sûr désavoué. Je n'ose pas dire que Bossuet s'en fût déclaré de tout point satisfait, mais il en eût certainement approuvé la tendance.

Ce sermon fit un véritable scandale. Pour donner une idée de l'émotion qu'il produisit en Angleterre, un chiffre suffira : six mois après la publication du célèbre discours, il en avait été vendu plus de trente-cinq mille exemplaires. Cependant l'université d'Oxford retentissait d'accusations violentes et de justifications non moins passionnées. Un procès fut instruit contre le docteur Pusey, et on le condamna sans l'entendre à deux ans de silence.

Nous n'avons point à raconter ici les incidents et les suites de cette affaire. Qu'il nous suffise de dire qu'après ce grand éclat deux routes s'ouvraient au parti puseyiste, entre lesquelles il fallait impérieusement choisir : s'arrêter, si l'on voulait rester dans l'Église anglicane ; sortir de cette Église, si l'on voulait marcher en avant. M. le docteur Pusey a pris le premier parti, le parti de la prudence et de l'immobilité. Ce qui distingue le docteur Newman, c'est d'avoir pris le parti contraire, le parti de l'audace et de la logique.

M. Newman est aussi un enfant d'Oxford. Avant sa conversion, il était *fellow* du collége d'Oriel, l'un des plus anciens entre les vingt-deux colléges qui se groupent autour de l'université ; il jouissait en outre d'un bénéfice dont dispose Oriel, celui de curé de l'église de Sainte-Marie la Vierge.

M. Newman prit avec le docteur Pusey, en 1836, une part active à l'affaire du docteur Hampden. Son nom fut très-remarqué à cette époque, et l'on désigna même quelquefois son parti sous le nom d'école de Newman (*Newman's school*). Collaborateur assidu du

British Magazine et du *British Critic*, on reconnaissait en lui la plume la plus brillante et la plus acérée du parti puseyiste. Un morceau de polémique, inséré en 1841 dans les *Tracts for the Times*, fut pour M. Newman ce qu'avait été pour son patron le sermon sur la présence réelle. L'évêque d'Oxford intervint et arrêta la publication de ces hardis traités. Dans l'écrit incriminé, M. Newman allait jusqu'à soutenir qu'on peut rester dans l'Église anglicaine en se réservant d'entendre à son gré les trente-neuf articles que tout clerc est obligé, comme on le sait, de souscrire par serment, et qui sont la base de l'anglicanisme (1).

Évidemment cette position n'était pas tenable, et nous ne sommes nullement surpris d'avoir entendu en Angleterre assimiler le puseyisme à une sorte de jésuitisme. L'interprétation absolument libre, fût-elle faite dans un sens tout catholique, d'un symbole de foi diamétralement opposé sur plusieurs articles essentiels au catholicisme, cela rappelle en effet les fameuses restrictions flétries par les *Provinciales*. Un esprit sincère, comme M. Newman, pénétrant d'ailleurs et logicien, ne pouvait pas conserver longtemps une position aussi équivoque.

Si l'on veut rester au sein de l'Église anglicaine, il faut accepter dans une certaine mesure la réforme accomplie au XVIe siècle ; il faut, pour ne parler que des

(1) *Du mouvement religieux en Angleterre*, p. 300 et suiv. — Voyez aussi le petit livre intitulé : *Conversion de soixante ministres anglicans*, par Jules Gondon.

points de dogme, adopter sur la présence réelle, sur la justification, sur la vertu des sacrements, d'autres idées que celles de la tradition catholique. Veut-on à tout prix en revenir à la tradition, est-on convaincu que la tradition est la force du christianisme, qu'il n'y a hors d'elle que division et anarchie, il faut alors placer cette tradition sous la garde d'une autorité permanente et infaillible, il faut laisser là les trente-neuf articles, les distinctions subtiles, les interprétations raffinées, les restrictions mentales, et se faire catholique.

C'est le parti décisif qu'a pris M. Newman, et il y a cela de curieux dans le livre que nous annonçons aujourd'hui à nos lecteurs, qu'en le commençant l'auteur était encore protestant et qu'il l'a terminé catholique.

Ce livre renferme une idée juste et féconde ; c'est ce que M. Newman appelle l'idée du *développement*. Attachons-nous à éclaircir cette idée, à en apprécier la portée et les conséquences.

On peut faire sur l'origine du christianisme deux hypothèses diamétralement opposées, suivant qu'on reconnaît en lui une révélation surnaturelle ou une œuvre purement humaine. Si l'on est convaincu que le christianisme ne vient pas de la terre, mais du ciel, il est assez naturel de penser qu'il a paru dans le monde formé de toutes pièces, comme l'Adam de la Bible ou la Minerve des païens.

Oubliez les faits de l'histoire, considérez d'une manière abstraite et pour ainsi dire à priori l'hypothèse d'un christianisme révélé, quoi de plus simple que de raisonner de la sorte : Si Dieu est descendu sur terre

pour faire connaître aux hommes la vérité, c'est que les hommes étaient dans une impuissance invincible de la découvrir. Admettez un instant que Socrate, Platon, Aristote aient été en possession d'une doctrine vraie sur Dieu, sur la création, sur la destinée, les devoirs et les droits de l'humanité, l'intervention de Dieu devient inutile. Ainsi, avant Jésus-Christ les hommes étaient plongés dans l'erreur, et Dieu seul pouvait les en faire sortir. Voilà pourquoi Dieu s'est fait chair. Il a revêtu la nature humaine pour venir éclairer les hommes sur leurs devoirs, leurs misères et leurs grandeurs, sur les moyens et les conditions de leur salut. Cela posé, il est bien difficile de comprendre qu'il y ait une vérité essentielle sur laquelle Jésus-Christ ne se soit pas expliqué avec clarté. Car, pour ne révéler à l'homme qu'une partie de ce qui lui est nécessaire de connaître, il est impossible que Dieu lui-même ait parlé. Une révélation incomplète semble indigne de lui; ce ne serait qu'un appât décevant, une sorte de tromperie. Pourquoi d'ailleurs ne pas tout dire? Est-ce pour donner une matière à la sagacité des interprètes de la révélation? mais c'est aussi en donner une à la subtilité des esprits contentieux. A ce compte d'ailleurs, les hommes qui auraient entendu Dieu en personne posséderaient une révélation moins abondante, moins lumineuse que ceux qui, venus après plusieurs siècles, auraient éclairci et fécondé la parole divine.

Il semble donc parfaitement raisonnable quand on croit que les hommes avant Jésus-Christ ne possédaient pas les vérités essentielles au salut, qu'ils étaient dans

une incapacité radicale de les découvrir par leur propre vertu, et que Dieu lui-même est venu parmi eux pour remédier à cette impuissance; il semble, dis-je, raisonnable de supposer que Dieu aura fait connaître d'un seul coup, en un seul symbole, dans un langage clair et dans un ordre simple, tous les dogmes nécessaires à l'humanité.

En face de cette hypothèse si naturelle à l'orthodoxie, l'incrédulité place une autre hypothèse qui paraît également assez spécieuse au premier abord ; c'est que le christianisme est un emprunt fait à l'Orient ou à la Grèce, ou encore à l'un et à l'autre à la fois. A ce point de vue, la religion de l'Évangile ne serait pas une idée nouvelle, éclose à un certain jour dans le monde pour le vivifier et le sauver; ce serait un mélange d'idées, de croyances, de formes symboliques, de superstitions puisées à toutes les sources, d'abord confuses et mal ordonnées, puis remaniées et systématisées par les Pères et les conciles.

Voilà deux hypothèses qui sont, je le répète, assez naturelles, quand on spécule à priori et qu'on se place en dehors de l'histoire et des faits réels. Aussi, il y a peu d'esprits qui n'adoptent l'une ou l'autre ou qui du moins n'y inclinent. Les esprits restés fidèles à la tradition religieuse croient en général que le christianisme a été constitué dès le premier siècle de son apparition dans tous ses dogmes essentiels; les esprits que le XVIII[e] siècle a émancipés sont disposés à penser que le christianisme est un mélange d'éléments divers coordonnés par une force toute humaine.

Nous sommes fermement persuadé que ces deux hypothèses sont également fausses, également démenties par les faits, également contraires aux lois suivant lesquelles les idées se forment et se développent dans le monde. Nous voyons dans le christianisme une idée parfaitement originale, parfaitement neuve, qui a bien pu s'assimiler d'autres idées antérieurement apparues ou qu'elle a trouvées à côté d'elle, mais qui se les est incorporées en les dominant. D'un autre côté, nous croyons que cette idée n'a d'abord été qu'un germe, que ce germe ne s'est développé que graduellement sous l'influence d'un grand nombre de causes et par l'action d'un grand nombre d'esprits, et que cinq ou six siècles ont été nécessaires pour l'organisation définitive du dogme nouveau.

Or voici un chrétien sincère, un catholique, un théologien savant, un critique formé à une des plus grandes écoles de théologie du monde, qui déclare hautement l'hypothèse d'un christianisme formé de toutes pièces aussi contraire à l'ensemble des documents historiques que l'hypothèse d'un christianisme plagiaire, qui emploie toutes les ressources d'une vaste érudition, d'une dialectique fine et serrée, à démontrer que les dogmes les plus essentiels de la religion, le dogme de la Trinité, le dogme de l'Incarnation, le dogme de la Rédemption, n'étaient point constitués, organisés, arrêtés, pendant les premiers siècles de l'Église, qu'ils se sont établis par voie d'évolution successive, et comme il dit de *développement ;* que la religion chrétienne n'est point un dogme immobile, fixé une fois pour toutes,

mais un développement incessant, une expansion toujours plus riche et plus forte, un progrès sans terme vers un idéal infini.

Sans doute, cette idée, prise en elle-même, n'est pas nouvelle ; mais ce qui est nouveau, c'est qu'elle passe des écoles de philosophie dans les écoles de théologie ; c'est que la sévère et antique université d'Oxford s'agite sous le souffle parti des universités allemandes ; c'est que la théorie du développement ait trouvé un interprète ingénieux, savant, persuasif, dans un disciple du docteur Pusey, et qui plus est, dans un puseyiste récemment converti au catholicisme, lequel se persuade très-sincèrement qu'il est revenu à l'antique unité.

C'est par cet endroit que le livre de M. Newman nous a frappé ; c'est par là qu'il est un fait considérable, un symptôme expressif de l'état des esprits à notre époque, un témoignage précieux de l'invasion universelle des idées rationalistes. Du reste, le cadre où M. Newman a placé son idée dominante, les applications qu'il lui a données manquent de véritable grandeur et de véritable originalité. Il y a là beaucoup de science, beaucoup d'esprit, beaucoup d'art ; il y manque le souffle du génie. Ce livre est un accident curieux, mais non point un événement. Nous nous bornerons à en présenter une analyse succincte (1), voulant n'insister que sur l'idée fondamentale qui lui donne seule un intérêt philosophique.

(1) Nous avons sous les yeux, en même temps que le texte original, la traduction de M. Gondon. Elle nous a paru intelligente et fidèle, et nous l'avons suivie dans nos citations.

Après avoir expliqué ce qu'il entend par le développement d'une idée, M. Newman entreprend d'analyser d'une manière complète les caractères essentiels d'un vrai développement, les signes par lesquels on le peut distinguer d'une corruption plus ou moins visible.

On serait tenté de prendre pour seul *criterium* le mot de saint Vincent de Lérins : « La religion de l'âme, dit-il, doit suivre la loi des corps organiques, lesquels développent et déploient leurs proportions par le progrès des ans, tout en restant les mêmes qu'auparavant. » *Imitetur animarum religio rationem corporum, quæ licet annorum processu numeros suos evolvant et explicent, eadem tamen quæ erant remanent.* Mais cette règle n'est pas absolue. Le papillon est le développement et non l'image de sa chrysalide ; l'oiseau qui vole diffère de la forme primitive qu'il avait dans l'œuf. M. Newman reconnaît sept caractères du développement vrai d'une idée.

Le premier, c'est la *conservation de l'idée essentielle.* Toute institution, religieuse, sociale ou politique, se développe sous l'influence d'une pensée primitive, d'une sorte de type idéal. Si ce type vient à s'obscurcir, c'est le signe que l'institution, au lieu de se développer, tend à se corrompre. Un théologien moderne s'est placé à ce point de vue, quand il a soutenu, à tort ou à raison, ce n'est pas de cela qu'il s'agit en ce moment, que la vision miraculeuse et le songe du Labarum n'avaient pu avoir lieu tels qu'Eusèbe les rapporte, parce que ce récit est opposé au caractère original du christianisme. « Pour la première fois, dit M. Milman, en parlant de

l'introduction de l'étendard dans les armées de Constantin, le doux et pacifique Jésus devint un dieu des combats, et la croix, le signe sacré de la rédemption chrétienne, fut transformée en bannière d'une lutte sanglante. Ce fut le premier pas vers le christianisme militaire du moyen âge, une modification de la pure religion de l'Évangile... »

Le second caractère est la *continuité des principes* d'après lesquels une idée s'est développée. Ainsi la théorie de Newton sur la gravitation est fondée sur certains axiomes qu'elle ne saurait abandonner sans périr, tels que ceux-ci : les causes les plus simples qu'on puisse assigner aux phénomènes sont les plus vraies ; le passé est la garantie certaine de l'avenir.

Le troisième caractère est la *puissance unitive ou d'assimilation*. Une simple formule algébrique, ou ne s'étend pas, ou se perd en s'étendant ; une idée vivante se multiplie, tout en gardant son unité. Ainsi, le mahométisme peut, dans ses développements extérieurs, n'être autre chose qu'une compilation de théologies étrangères ; et cependant personne ne niera qu'il n'y ait eu quelque part dans cette religion une idée vivante qui a été un lien d'union si fort, si grand et si durable dans l'histoire du monde.

La quatrième marque du développement vrai d'une idée, c'est qu'on en trouve la trace antérieure dans le passé sous forme d'*anticipation*. On ne saurait nier, par exemple, que les travaux d'un Mabillon et d'un Montfaucon ne soient un développement assez inattendu de la primitive institution monastique, et l'on serait assez

tenté d'y voir, sinon une corruption, au moins une altération. Toutefois il est remarquable que saint Pacôme, premier auteur d'une règle monastique, ordonna qu'il y eût une bibliothèque dans chacune de ses maisons ; il prescrivit des conférences et des discussions trois fois la semaine sur des sujets religieux, sur l'interprétation de l'Écriture ou des points controversés de théologie. Saint Basile, fondateur de la vie monastique dans le Pont, l'un des Pères grecs les plus savants, a écrit ses traités théologiques dans les intervalles que lui laissaient les travaux agricoles. Saint Jérôme, l'auteur de la version latine de l'Écriture, a vécu comme un pauvre moine dans une cellule à Bethléem.

La cinquième marque est la *suite logique*. Ainsi, pour M. Newman, le rationalisme de Kant, le panthéisme de Strauss sont une suite logique du luthéranisme. « Au panthéisme, dit-il (p. 94), peut se réduire à présent le luthéranisme, soit qu'on le considère dans la philosophie de Kant, dans l'impiété ouverte de Strauss, ou dans les professions religieuses de la nouvelle Église évangélique. »

La sixième marque d'un développement légitime, c'est qu'il se forme par *additions conservatrices*. C'est pourquoi les protestants prétendent que le *culte* de la sainte Vierge et des saints n'est pas un développement de la vérité, mais une corruption, parce qu'il éloigne l'esprit et le cœur de Jésus-Christ. Les catholiques répondent que, bien loin de là, le culte de la Vierge et des saints vient en aide à la doctrine de la médiation et de la miséricorde de Notre-Seigneur, et la protége.

Le septième et dernier caractère d'un développement véritable, c'est la *durée*. Toute corruption est transitoire.

L'application que fait M. Newman de sa première règle au christianisme est certainement fort ingénieuse, quoique peu profonde ; elle fera juger des qualités aussi bien que des défauts de sa méthode et du caractère de tout l'ouvrage. M. Newman, sans essayer de déterminer avec précision l'idée essentielle du christianisme, présente un certain nombre de caractères qui appartiennent incontestablement à l'Église des premiers siècles, et il les choisit si habilement, qu'il n'a aucune peine à les retrouver dans l'Église d'aujourd'hui. Ce qui est curieux, mais plus piquant à coup sûr que profond et légitime, c'est qu'au lieu de se placer au plus intime de l'idée chrétienne, il se met en dehors et la considère du point de vue d'un adversaire. Avant tout il s'attache à faire voir que le christianisme était pour Tacite, Pline et Suétone, pour Celse et Porphyre, ce qu'il est pour la plupart des hommes d'État et des philosophes du XIXe siècle.

« Y a-t-il maintenant dans le monde, nous dit-il en concluant, une forme de christianisme suspecte de grossière superstition, accusée d'emprunter ses rites et ses coutumes au paganisme, d'attacher une vertu occulte aux formes et aux cérémonies ? Y a-t-il une religion regardée comme pesant par ses exigences sur l'esprit qu'elle rend esclave, comme s'adressant aux esprits faibles et ignorants, s'appuyant sur le sophisme et l'imposture, se mettant en contradiction avec la raison, et

exaltant une foi déraisonnable ? Existe-t-il une religion qui fasse voir aux esprits sincères, sous un jour odieux, le crime et les conséquences du péché ; qui donne aux actes les plus minutieux de la journée, pris isolément, ce qu'ils méritent d'éloge ou de blâme, et répande ainsi une ombre de tristesse sur l'avenir ? Y a-t-il une religion qui élève jusqu'à l'admiration l'abandon des richesses, et rende les personnes sérieuses incapables d'en jouir si elles le voulaient ? Trouve-t-on une religion dont les doctrines, qu'elles soient bonnes ou mauvaises, sont inconnues de la généralité des hommes, religion qui est regardée comme portant sur sa physionomie des signes de folie et de mensonge si distincts, qu'un coup d'œil suffit pour les apercevoir, et qu'un examen minutieux devient absurde? Y a-t-il une religion reconnue comme étant évidemment si mauvaise, qu'on se permet de la calomnier au hasard et à plaisir, religion telle qu'on croirait faire acte d'absurdité en cherchant à répartir fidèlement la part de culpabilité qui revient à chacun de ses actes en particulier, ou en prenant la peine de déterminer jusqu'à quel point tel de ses récits est littéralement vrai, lesquelles de ses prétentions peuvent être admises, ce qui, chez elle, est invraisemblable, contradictoire, ce qui n'est pas prouvé, ce qui peut être défendu d'une manière plausible? Y a-t-il une religion telle, que les hommes regardent celui qui s'y convertit avec un sentiment que ne fait pas naître une conversion à toute autre secte, si ce n'est au judaïsme, au socialisme, au mormonisme, qui le fait regarder avec curiosité, avec soupçon, avec crainte, avec

dégoût, suivant les circonstances, comme si quelque chose d'étrange lui était arrivé, comme s'il était initié à quelque mystère, et était entré en communion avec des gens exerçant des influences redoutables, comme s'il faisait partie d'une confédération qui le revendique, l'absorbe, le dépouille de sa personnalité, le réduit à devenir simplement l'organe ou l'instrument d'un système ? Y a-t-il une religion que les hommes haïssent, et à laquelle ils reprochent de faire du prosélytisme, d'être antisociale, révolutionnaire, de diviser les familles, de séparer les amis, de corrompre les maximes du gouvernement, de se moquer de la loi, d'opérer la dissolution de l'empire, d'être l'ennemie de la nature humaine et de conspirer contre ses droits et ses priviléges ? Y a-t-il une religion que les hommes regardent comme un instrument de ténèbres et une impureté appelant sur le pays la colère des cieux ? Y a-t-il une religion que l'on associe à l'intrigue et à la conspiration, dont on parle à voix basse, qu'on découvre par anticipation dans tout ce qui est mauvais, et à laquelle on attribue tout ce dont on ne peut rendre compte, religion dont le nom, réprouvé comme un mal, est employé comme une épithète injurieuse, religion que l'on persécuterait, si l'on pouvait, pour obéir au sentiment de sa propre conservation ? Si une pareille religion existe aujourd'hui dans le monde, elle ne diffère pas du christianisme, tel du moins que l'a vu ce même monde quand il est d'abord venu de son divin auteur. »

Personne ne contestera ce qu'il y a d'ingénieux dans le choix et la disposition de ces circonstances, dans

l'habile rapprochement établi entre les préjugés, les haines, les accusations des politiques et des philosophes païens contre le christianisme au berceau, et ces mêmes accusations, ces mêmes haines, ces mêmes préjugés aujourd'hui renaissants. Mais si cette méthode est piquante, elle manque entièrement de portée véritable et de réelle profondeur. Pour savoir si le christianisme, au XIXe siècle, est en voie de développement légitime ou de corruption, il ne s'agit pas de savoir s'il a les mêmes ennemis qu'à son origine, s'il soutient des luttes analogues, s'il présente tel ou tel aspect extérieur. Il faut pénétrer dans son intimité ; il faut aller droit à l'idée essentielle, à l'idée mère, et voir si cette idée a survécu, si elle a encore cette puissance de vie, d'expansion, d'assimilation qui rendit son aurore si belle et si féconde, si elle mène le monde enfin, ou si le monde marche sans elle. Voilà ce que M. Newman ne se demande pas, et c'est le défaut capital de son livre, livre d'érudit ingénieux, non de philosophe.

Le même défaut reparaît encore quand M. Newman cherche dans l'histoire du christianisme le second caractère d'un vrai développement, savoir : la continuité des principes à l'aide desquels ce développement s'accomplit. Un de ces principes, toujours invoqués par l'Église et toujours féconds, c'est qu'il ne faut pas interpréter exclusivement la Bible au sens littéral, mais aussi au sens spirituel et mystique. Un second principe, c'est la préférence spéciale de la foi à la raison. Aucun Père de l'Église n'a plus donné à la raison qu'Origène, aucun n'a été plus sympathique à la philosophie, plus

hardi, plus téméraire même dans l'interprétation. Eh bien ! voyez ce qu'il répond à Celse, quand celui-ci reproche aux chrétiens de placer la foi avant la raison.

Celse répétait souvent que les chrétiens ressemblaient de tout point aux superstitieuses victimes des jongleurs et des faux dévots qui erraient au milieu des populations païennes. « Quelques-uns, disait-il, ne veulent ni donner ni recevoir de raison en faveur de leur croyance ; ils s'écrient : *N'examinez pas, mais croyez ; votre foi vous sauvera ; la sagesse de ce monde est une chose mauvaise, et la folie est un bien.* » Comment Origène répond-il à cette accusation ? Nie-t-il le fait ? dit-il que la raison prouve la divinité des Écritures, et que la foi, après avoir accepté cette conclusion, reçoit ce qu'elles renferment, ainsi qu'il est populaire de le soutenir aujourd'hui ? Loin de là : il avouait le fait allégué contre l'Église et le défendait ; il faisait observer que, vu les occupations et l'ignorance dans lesquelles vit la masse des hommes, c'était un vrai bonheur que Dieu eût substitué la foi à ces exercices philosophiques permis et encouragés par le christianisme, mais nullement imposés comme nécessaires à chaque homme en particulier. « Qu'y a-t-il de mieux pour eux, demande-t-il, de croire sans raisonner, de se corriger ainsi, de quelque manière que ce soit, et de tirer avantage de leur croyance pour le châtiment des pécheurs et la récompense des justes, ou de refuser de se convertir sur un simple motif de foi, avant de se livrer par eux-mêmes à des recherches intellectuelles ? »

Ici encore M. Newman me paraît plus ingénieux que profond. Je doute que la foi aveugle, l'exclusion de la raison, soient un des principes du christianisme. Mais sans discuter cette question, je dirai que M. Newman donne toujours contre l'un de ces deux écueils, ou de rester dans des généralités un peu vagues, ou de s'enfermer dans des faits trop particuliers. Jamais il ne pénètre au fond du dogme. On dirait qu'il a peur d'entrer dans le sanctuaire et de le profaner en l'éclairant. Cette crainte n'est pas d'un théologien philosophe. S'il faut se défier de la témérité allemande, de ces constructions arbitraires du christianisme à la façon de Fichte et de Hegel, M. Newman nous permettra de penser que l'esprit positif dont l'Angleterre est justement fière ne doit pas aller jusqu'à la peur des principes, et qu'en théologie comme en philosophie, l'empirisme est bien voisin de l'impuissance.

Cette réserve faite, et sans accompagner M. Newman dans la suite des applications un peu superficielles de son idée fondamentale, nous conviendrons de grand cœur qu'il a mis une masse imposante de faits au service de cette idée, et nous lui emprunterons quelques-uns des plus saillants et des plus péremptoires. Appuyée sur cet ensemble de documents, la thèse du développement nous semble invincible, et c'est pour la philosophie une conquête d'un inestimable prix.

M. Newman, comme pour mettre à couvert son orthodoxie, commence par faire voir que l'idée du développement est indiquée dans ces paroles de Jésus-Christ : « Je ne suis pas venu pour détruire la loi, mais pour

l'accomplir. » Il ne renverse pas, mais il perfectionne ce qui était auparavant. Ainsi, en ce qui regarde le sacrifice divin, le rit est d'abord ordonné par Moïse, et Samuel dit ensuite : Obéir vaut mieux que sacrifier. — Puis, Osée : Je veux la miséricorde et non les sacrifices. — Puis Isaïe : L'encens m'est en abomination. — Malachie, décrivant le temps de l'Évangile, parle de l'*offrande pure* de farine de froment ; et Jésus-Christ complète le développement quand il parle d'adorer Dieu en esprit et en vérité.

Une fois assuré que la théorie du développement a pour garant la parole même du Christ, M. Newman développe avec confiance une série d'inductions qui fortifient, chacune pour leur part, sa thèse favorite.

Une première présomption très-forte, c'est que l'Écriture est muette sur des questions qui intéressent au plus haut degré le salut ; et si l'Église a résolu depuis ces questions, il n'en est pas moins certain que pendant de longues suites d'années, et pour une masse innombrable d'âmes chrétiennes, elles sont restées indécises. On peut citer, par exemple, la question des effets du baptême ; rien qui touche de plus près à la grande affaire du salut. Or nous ne voyons pas, autant que nos connaissances nous permettent d'en juger, que ce sujet ait été traité d'une manière explicite et directe par les apôtres.

La doctrine des apôtres est sans doute que les fidèles qui approchent de ce sacrement avec foi et repentance, reçoivent la rémission de leurs péchés ; mais trouvons-nous quelque indication d'une seconde rémission des

péchés commis après le baptême? Les épîtres de saint Paul, qui semblent devoir fournir une réponse à notre question, ne renferment rien d'explicite à cet égard. Ce qu'elles disent clairement n'amoindrit pas la difficulté, à savoir, d'abord que le baptême est destiné à effacer les péchés commis avant de l'avoir reçu, et non ceux que l'on pourra commettre, et ensuite que les chrétiens favorisés du don du baptême vivent dans la sainteté et non dans le péché. Comment cette doctrine se concilie-t-elle avec ce qui se passe dans l'état actuel de l'Église, tel que nous le voyons aujourd'hui ?

« Si l'on considère qu'il a été expressément prédit que le royaume des cieux, comme le filet du pêcheur, se remplirait de toutes sortes de poissons, et que l'ivraie croîtrait avec le bon grain jusqu'au moment de la moisson, on s'assurera qu'on ne saurait imaginer une question plus grave et plus pratique que celle qu'a laissée indécise le divin auteur de la révélation, à moins qu'il n'y ait dans cette révélation même des éléments de croissance ou de développement. » (Page 109.)

Il est un autre sujet d'un caractère pratique moins immédiat sur lequel l'Écriture, strictement parlant, ne garde pas le silence, mais dont on parle si peu, que ce qu'elle en dit ne sert qu'à faire sentir la nécessité de pousser les recherches au delà de la lettre du texte: nous voulons parler de l'état intermédiaire entre la mort et la résurrection. Considérant l'espace de temps qui sépare la première venue de Jésus-Christ de la seconde, les millions d'âmes fidèles qui sont dans l'attente, et l'intérêt intime que chaque chrétien éprouve à savoir

quel est cet état, on aurait pu s'attendre que l'Écriture se serait exprimée à ce sujet d'une manière explicite, tandis que par le fait ses indications sont vagues et obscures.

Sur la question du purgatoire, il y avait deux écoles : l'école grecque, qui admettait une épreuve du feu, par laquelle devaient passer tous les hommes au dernier jour, et l'école d'Afrique, qui se rapprochait davantage du dogme actuel de l'Église romaine. Or que faisait l'Église au milieu de ces opinions contradictoires? L'Église était muette; elle avait à résoudre de plus graves questions, et il n'est guère possible d'invoquer un témoignage précis sur le purgatoire ou le péché originel avant les IVe et Ve siècles.

Une autre preuve, d'une nature très-délicate, que M. Newman apporte hardiment à l'appui de son système, c'est la difficulté qu'on a toujours trouvée à fixer la canonicité ou l'autorité divine des livres du Nouveau Testament. Par exemple, quant à l'épître de saint Jacques, il est vrai qu'elle est contenue dans la vieille version syriaque du second siècle; mais Origène, dans le IIIe siècle, est le premier écrivain parmi les Grecs qui en fasse distinctement mention, et elle n'est citée nominativement par aucun Père latin avant le IVe siècle. Saint Jérôme dit qu'elle s'accrédita *par degrés avec le temps*. Eusèbe se borne à dire qu'elle fut jusqu'à son temps reconnue par la majorité, et il la classe avec le Pasteur de saint Hermas et l'épître de saint Barnabé.

En outre, l'épître de saint Paul aux Hébreux, quoi-

que reçue dans l'Orient, ne fut pas admise dans les Églises latines avant le temps de saint Jérôme. Saint Irénée ou n'affirme pas, ou nie qu'elle soit de saint Paul. Tertullien l'attribue à saint Barnabé. Caïus l'exclut de sa liste. Saint Hippolyte ne l'admet pas. Saint Cyprien n'en dit rien. Il est douteux que saint Optat l'ait acceptée.

De plus, saint Jérôme nous dit que de son temps, c'est-à-dire vers l'an 400, l'Église grecque rejetait l'Apocalypse, mais que l'Église latine l'admettait.

De plus, le Nouveau Testament se compose de vingt-sept livres dont l'importance varie. De ce nombre, quatorze ne sont mentionnés nulle part, si ce n'est de quatre-vingts à cent ans après la mort de saint Jean. Parmi ces livres sont les Actes des apôtres, la seconde épître aux Corinthiens, celle aux Galates, celle aux Colossiens, les deux aux Thessaloniciens et celle de saint Jacques. Des autres treize, cinq, à savoir : l'Évangile de saint Jean, l'épître aux Philippiens, la première de Timothée, celle aux Hébreux et la première épître de saint Jean, sont cités par un seul écrivain durant la même période. Sur quoi donc recevons-nous le canon tel qu'il est venu à nous, si ce n'est sur l'autorité de l'Église des IVe et Ve siècles ?

Voilà un ensemble d'inductions dont aucun esprit sérieux ne méconnaîtra la portée ; mais il est un ordre de considérations plus décisif encore où la dialectique de M. Newman est vraiment triomphante ; c'est quand il s'agit de la détermination précise et rigoureuse du dogme de la sainte Trinité, pierre angulaire du christianisme.

Plusieurs théologiens, notamment Bull, prennent, à l'égard de la formation de la doctrine chrétienne, la position suivante : ils soutiennent que le symbole de Nicée est une clef naturelle pour interpréter le corps de la théologie anténicéenne. Bull défend le symbole contre Sandius à l'aide des Pères, et il défend les Pères contre Petau à l'aide du symbole. Il convient que le langage des Pères n'est pas tel qu'il eût été après la fixation du symbole ; mais il dit que si nous voulons seulement prendre en main ce symbole et l'appliquer aux écrits des Pères, nous éclaircirons et mettrons d'accord leur enseignement.

Le procédé est merveilleux sans doute, mais pour s'en accommoder, il faut être convaincu de l'accord nécessaire des Pères de l'Église dans l'unité d'un dogme expressément révélé. Or c'est justement la question.

On s'accorde à reconnaître comme les six grands évêques et saints personnages de l'Église avant le concile de Nicée, saint Irénée, saint Hippolyte, saint Cyprien, saint Grégoire Thaumaturge, saint Denys d'Alexandrie et saint Méthode. Or saint Denys d'Alexandrie est formellement accusé par saint Basile d'avoir jeté les premières semences de l'arianisme. Le même Père soutient que saint Grégoire s'est servi, en parlant de Notre-Seigneur, d'un langage qu'il ne consent à défendre que sous prétexte d'un motif de réserve dans l'écrivain. Saint Hippolyte s'exprime comme s'il ignorait l'éternelle filiation de Notre-Seigneur (et en cela il fait comme Justin, Athénagore, Théophile, Tatien et Tertullien). Saint Méthode parle d'une manière inexacte de l'Incar-

nation, et saint Cyprien ne traite pas du tout de théologie proprement dite.

Athénagore, saint Clément, Tertullien et les deux saints Denys, paraissent les seuls écrivains qui s'expriment avec assez de précision théologique pour qu'on puisse rapprocher leur doctrine du symbole d'Athanase. A ne juger l'enseignement des Pères que par leurs déclarations explicites, saint Ignace est patripassien, saint Justien arien, saint Hippolyte photinien.

Trois écrivains seulement ont traité de la doctrine avant le concile de Nicée: Tertullien, Origène, Eusèbe. Or Tertullien est hétérodoxe sur la divinité de Jésus-Christ; Origène est tout au moins suspect; Eusèbe était arien.

Avant le concile de Nicée il n'y eut qu'un seul grand concile doctrinal, celui d'Antioche, qui fut assemblé, au milieu du IIIe siècle, à l'occasion des innovations naissantes de l'école hérétique de Syrie. Or, tous les Pères de ce concile condamnèrent ou du moins ne voulurent pas accepter le mot de *Homousion* qui devint depuis à Nicée le drapeau du catholicisme.

Aucun Père de l'Église, antérieur au concile de Nicée, ne s'explique d'une manière catégorique sur la divinité du Saint-Esprit. Même après Nicée, au IVe siècle, saint Basile, voyant qu'il serait mis hors de l'Église par les ariens, s'il appelait distinctement du nom de Dieu la troisième personne de la sainte Trinité, s'abstint soigneusement de le faire dans une occasion où ses ennemis cherchaient à le surprendre, et il trouva un défenseur dans saint Athanase. Cela eût-il été possible

au siècle suivant, cela serait-il faisable aujourd'hui?

Aucun Père de l'Église anténicéenne n'affirme distinctement l'unité numérique ou la coégalité des trois personnes divines, excepté peut-être Tertullien, lequel est d'une orthodoxie contestable, et ne s'explique d'ailleurs sur ce point d'une manière précise que dans son livre contre Praxée, écrit après qu'il fut devenu montaniste.

Nous signalerons en terminant, comme une des preuves les plus concluantes qu'on puisse citer à l'appui de la thèse de M. Newman, l'histoire qu'il esquisse en traits fermes et hardis de la fameuse hérésie d'Eutychès. Ce personnage était archimandrite ou abbé d'un monastère situé dans les faubourgs de Constantinople. Son caractère était irréprochable. Arrivé à l'âge de soixante-dix ans, il avait été abbé durant près de trente, quand son nom fut mêlé aux controverses religieuses. Sa doctrine sur l'unité de nature en Jésus-Chrit était, à ce qu'il croyait, la propre doctrine de saint Cyrille combattant Nestorius.

Un concile s'assemble à Constantinople en 448 ; Eutychès est condamné par vingt-deux évêques et vingt-trois abbés. Il en appelle à saint Léon, pape alors régnant, qui, au premier rapport, se range de son parti.

Un nouveau concile se réunit à Éphèse, où avait été tenu, vingt ans auparavant, contre Nestorius, le troisième concile œcuménique. Soixante métropolitains s'y rendirent ; les évêques étaient en totalité cent trente-cinq. Les discussions de ce concile furent si violentes, qu'il a été désigné depuis sous le nom de *brigandage*

d'Éphèse, concile du *Latrocinium*. Eutychès fut honorablement acquitté et sa doctrine acceptée; il est vrai qu'il était protégé par la cour impériale et par Dioscore, le patriarche de Constantinople.

Un troisième concile fut assemblé à Chalcédoine, et se réunit le 8 octobre 451. On y comptait le plus grand nombre d'évêques qui, avant et depuis, se soient jamais rendus à un concile. Quelques auteurs disent qu'ils étaient six cent trente. Après de grandes fluctuations, Eutychès fut condamné, et l'on décida qu'il y avait deux natures en Jésus-Christ.

Ainsi, dit M. Newman, une doctrine sur laquelle le symbole était muet, et les Pères incertains, que quelques saints éminents avaient presque combattue en termes formels, que tout l'Orient avait repoussée comme article de croyance, non pas une fois, mais deux fois, patriarche après patriarche et métropolitain après métropolitain, d'abord par la bouche de plus de cent évêques, et ensuite par celle de plus de six cents, doctrine refusée parce qu'elle était une addition au symbole de Nicée, cette doctrine fut imposée au concile, non à la vérité comme un symbole, mais comme quelque chose de plus qu'une simple adhésion, comme définition de foi sous la sanction d'un anathème ; et elle le fut par la fermeté du pape de cette époque (saint Léon) agissant par l'intermédiaire de ses légats, avec le concours de la puissance civile.

« Il s'est rencontré, s'écrie ici le hardi théologien d'Oxford, il s'est rencontré dans l'histoire du christianisme une époque où nous vîmes Athanase seul contre

le monde et le monde contre Athanase. Les besoins et l'embarras de l'Église avaient été grands : un homme fut envoyé pour sa délivrance. Dans cette seconde crise, qui était destiné à être le champion de Celle qui ne peut pas succomber? D'où vint-il, et quel était son nom? Il arriva précédé d'un augure de victoire, que saint Athanase même ne pouvait avoir : c'était Léon, évêque de Rome. » (Page 315.)

Voilà, certes, un hommage éloquent rendu à la majesté du siége romain, et je crois cet hommage d'un puseyiste récemment converti parfaitement sincère; mais si M. Newman se persuade que son livre est destiné à faire des catholiques, il est dans la plus grande illusion. Ce qui reste de ses recherches savantes et de son ingénieuse hypothèse, c'est que le dogme chrétien, dans sa haute et vaste économie, a été l'œuvre, non d'un jour, mais de plusieurs siècles ; non d'un génie surhumain, mais d'une famille de grands esprits travaillant dans le même sens sous la loi d'une commune logique, la logique intérieure et souveraine des idées. Nous serions désolé de troubler la joie de ceux qui battent des mains à la conversion de M. Newman, mais nous leur conseillons de ne pas en triompher à l'excès. Que Rome accueille avec honneur un théologien de ce mérite et de cette vertu, cela est digne de sa politique et de sa maternelle indulgence; mais soit qu'elle le sache, soit qu'elle l'ignore, en absolvant le disciple du docteur Pusey, c'est le rationalisme qu'elle amnistie.

IV

1853

LES SOLILOQUES DE SAINT AUGUSTIN (1)

Parmi les écrits de saint Augustin, il y en a peu qui soient, à ce qu'il semble, plus familiers au commun des lecteurs et plus répandus en langue française que les *Soliloques*. Est-ce donc à tort que M. Pélissier revendique l'honneur d'avoir traduit les *Soliloques* de saint Augustin pour la première fois? Assurément non. C'est qu'en effet les *Soliloques*, tant de fois publiés dans toutes les langues, et si particulièrement goûtés des personnes pieuses, ne sont pas les vrais *Soliloques*. On a donné ce nom à un recueil de prières et d'élévations, composé par un auteur inconnu, à l'aide de fragments de l'Écriture sainte et des Pères, mêlés, il est vrai, à un plus grand nombre de passages textuellement recueillis dans saint Augustin.

Cette explication suffit pour établir la nouveauté et l'utilité de l'entreprise de M. Pélissier ; reste à savoir

(1) Traduits en français pour la première fois, par M. Pélissier, agrégé de philosophie. Paris, 1853. — Extrait du *Journal général de l'instruction publique.*

maintenant quel genre d'intérêt présente l'ouvrage dont il est le premier traducteur. A notre avis, les *Soliloques* ont une valeur incontestable, mais une valeur purement historique. On y trouve des matériaux précieux, soit pour écrire la vie de saint Augustin, soit pour peindre l'état moral de la société romaine au ve siècle; il ne faut y chercher rien de plus.

Saint Augustin a composé ce petit ouvrage à l'époque la plus critique de sa vie. Il avait trente-trois ans. L'ardeur inquiète de son esprit l'avait jeté tour à tour dans les sectes les plus opposées; et, si la doctrine de Platon avait pris enfin possession de son intelligence, il n'y trouvait qu'un repos encore agité. Il avait entendu saint Ambroise et lu saint Paul. Le christianisme l'attirait avec une force invincible, et cependant il ne s'y livrait pas tout entier. Retiré près de Milan, à Cassiciacum, dans la maison de campagne d'un ami, Augustin cherchait dans les longues méditations de la solitude le terme des incertitudes de sa pensée et des troubles de son cœur. Auprès de lui étaient Monique, sa mère, Adéodat, fils de cette femme qu'il avait tant aimée et dont il s'était séparé, son ami Alype et quelques parents. C'est là qu'il écrivit les *Soliloques* et un assez grand nombre d'ouvrages du même caractère, où la spéculation philosophique s'associe à un christianisme indécis.

Rien assurément de plus curieux que d'assister à ces combats d'une grande âme avec elle-même. Augustin, d'ailleurs, nous représente ici l'élite de la société du ve siècle, flottant incertaine entre l'esprit ancien et l'es-

prit nouveau, et s'efforçant de les concilier. La philosophie néoplatonicienne, encore vivante à ce moment, n'était après tout qu'un grand effort pour accomplir cette conciliation difficile, et c'est ce qui explique le goût décidé de saint Augustin pour les théories alexandrines. Il est très-remarquable qu'à cette époque de sa carrière, Platon et Plotin se distinguaient à peine dans son esprit, et je n'en veux pour preuve que ce passage infiniment curieux cité par M. Villemain, où, après un éloge magnifique du disciple de Socrate, Augustin s'écrie : « Cette voix de Platon, la plus pure et la plus éclatante qu'il y ait dans la philosophie, s'est retrouvée dans la bouche de Plotin, si semblable à lui, qu'ils paraissent contemporains, et cependant assez éloigné de lui par le temps, pour que le premier des deux semble ressuscité dans l'autre. »

Si je ne me trompe, cette confusion de Platon avec Plotin, alors très-générale, donne la clef des *Soliloques*, et en fait comprendre toutes les bizarreries et toutes les faiblesses. Un christianisme mal sûr de lui-même, un platonisme alambiqué et corrompu, voilà tout l'ouvrage. Saint Augustin pose une question fondamentale, la question de l'immortalité de l'âme. Il en demande la solution, non pas à la révélation écrite, mais à la raison, à cette raison qui éclaire tout homme venant en ce monde, à cette parole de vérité qui ne manque jamais de se faire entendre à qui veut sincèrement l'écouter. De là, un dialogue entre Augustin qui interroge, et la raison qui répond. Ce cadre est beau, et il est aisé d'y reconnaître le type d'une composition justement

admirée, je veux parler des méditations chrétiennes de Malebranche. Mais combien le disciple a, cette fois, surpassé le maître ! La raison n'intervient, dans les *Soliloques*, que pour conduire son disciple dans un labyrinthe inextricable, où il traverse péniblement mille sentiers épineux et obscurs, et ne recueille sur sa route qu'un petit nombre de conjectures hasardeuses à la place des grandes vérités qu'il s'était flatté de découvrir. Le fond de tous ces raisonnements subtils et équivoques, coupés de digressions inutiles, c'est que l'âme est immortelle, parce qu'elle renferme en soi la science et la vérité, lesquelles ne peuvent périr. A Dieu ne plaise que je m'inscrive en faux contre cette pensée solide et profonde de la *République* et du *Phédon*, que la science et la vérité sont des objets supérieurs à tout ce qui passe, inaccessibles à toute vicissitude, à tout changement, à toute corruption, éternelles et indépendantes comme Dieu lui-même. Mais est-ce bien entendre Platon que de soutenir que la science et la vérité sont contenues dans l'âme humaine? N'est-ce pas plutôt l'âme humaine qui est embrassée et contenue dans l'ample sein de la vérité infinie à laquelle il lui a été donné de participer ? C'est cette participation à la fois certaine et mystérieuse, qui est pour l'auteur du *Phédon* le gage le plus assuré de notre immortalité. J'appelle ici du platonisme raffiné et sophistique des *Soliloques* au véritable platonisme, à celui dont saint Augustin, mieux inspiré, s'est montré dans les *Confessions* et dans la *Cité de Dieu* l'éloquent et fidèle interprète.

Je dois dire maintenant que le traducteur des *Soli-*

loques a fait tout ce qu'un habile homme pouvait faire pour mettre en garde des lecteurs inexpérimentés contre les défauts de l'ouvrage. Son travail personnel est irréprochable. Il comprend trois parties : une courte introduction, la version française du texte et des notes.

Dans son introduction, M. Pélissier, après un résumé précis et élégant de l'ouvrage, en apprécie la valeur avec fermeté. Il reconnaît que la doctrine y manque de précision et de force, si pure et si vraie qu'elle soit d'ailleurs ; que la méthode et l'art y font entièrement défaut ; que le style enfin, sauf quelques traits ingénieux et quelques touches brillantes, est d'une affectation et d'une sécheresse extrêmes. Toute l'habileté du traducteur ne pouvait faire disparaître ces défauts ; il a voulu être exact avant tout, et il y a réussi parfaitement. Si quelquefois il n'a pas été clair, ce n'est pas sa faute, parce qu'en de telles rencontres, pour ne pas paraître obscur et alambiqué, il aurait fallu être infidèle. Ce qui appartient véritablement en propre à M. Pélissier, ce sont les notes qui accompagnent sa traduction. Elles se recommandent par des qualités qui ne sont pas communes chez les commentateurs : la sobriété, l'à-propos, et cette espèce d'agrément que donne à des réflexions détachées un tour vif et précis. J'adresserai pourtant une critique à M. Pélissier, au sujet de sa note 26, moins pour le plaisir de le prendre une fois en défaut, que pour l'assurer du soin que j'ai mis à tout lire.

Au second livre des *Soliloques*, M. Pélissier rencontre ce passage remarquable et souvent cité :

« La RAISON : Toi qui veux te connaître, sais-tu si tu

» existes? — AUGUSTIN : Je le sais. — D'où le sais-tu ? —
» Je l'ignore. — Sais-tu si tu es simple ou multiple ?
» — Je l'ignore. — Sais-tu si tu te meus? — Je l'ignore.
» — Sais-tu si tu penses ? — Je le sais. »

Tous les critiques, depuis le grand Arnaud jusqu'à M. Villemain, ont fait remarquer le curieux rapport de ce passage de saint Augustin avec le fameux *Cogito, ergo sum,* du discours de la méthode et des méditations. M. Pélissier n'a garde d'omettre le rapprochement, mais sa note est ainsi conçue, que dans la comparaison naturellement instituée sur un point si grave entre saint Augustin et Descartes, tout l'avantage paraît être pour saint Augustin. M. Pélissier, contre son intention peut-être, va jusqu'à faire entendre que Descartes a indiscrètement étendu à des questions inutiles le doute méthodique sagement renfermé par saint Augustin dans les limites du sens commun. Je ne puis admettre cette préférence accordée à l'auteur des *Soliloques,* au détriment du père de la philosophie moderne. Blâmer Descartes d'avoir soumis à l'épreuve du doute des vérités incontestables, comme, par exemple, l'existence de l'univers matériel, c'est mal comprendre le vrai caractère et la vraie grandeur de la méthode cartésienne. Le fondateur immortel du spiritualisme n'a mis en question la réalité des choses corporelles que pour faire éclater la puissance et la dignité de la pensée. La science, à ses yeux, n'est point l'esclave des sens : elle est fille de la raison ; l'homme n'est point cet amas périssable de parties divisibles et mobiles : son essence est dans la pensée. C'est de là, comme dit cet autre philosophe que

Descartes a souvent inspiré, c'est de là qu'il faut nous relever, non de l'espace et de la durée.

M. Pélissier est assurément aussi familier que personne avec ces hautes inspirations, et c'est pourquoi nous avons été surpris qu'il parût ne pas voir l'immense intervalle qui sépare le raisonnement de saint Augustin du principe de la philosophie cartésienne. Chez l'auteur des *Soliloques*, le *Cogito, ergo sum,* n'est qu'un aperçu isolé et à peu près stérile ; c'est le germe fécond de cette vaste et sublime doctrine, qui après avoir inspiré Malebranche et Arnaud, Bossuet et Fénelon, Locke et Leibnitz, reste encore, après tant de vaines attaques, le centre de ralliement de tous les amis de la philosophie.

V

1857

LES ENNÉADES DE PLOTIN (1)

Qu'est-ce que les *Ennéades?* Ce sont des *neuvaines* (en grec ἐννεάδες), les neuvaines d'un philosophe néo-platonicien, c'est-à-dire des traités de métaphysique, divisés par séries de neuf livres chacune, en l'honneur du nombre neuf, nombre mystérieux et sacré. Et que nous veulent, dira-t-on, ces *Ennéades*, à nous, hommes du XIXe siècle, qui ne croyons pas aux nombres sacrés, et qui nous soucions assez peu de la métaphysique d'un ancien rêveur d'Alexandrie? Je n'ose pas encore répondre qu'il y a dans ces bizarres et obscures *Ennéades* une foule de pensées sublimes et d'éclairs de génie, notamment un livre entier sur le *Beau*, digne du divin Platon; mais, afin de m'enhardir par degrés, je commencerai par dire une chose incontestable, c'est que les *Ennéades* ont joué un grand rôle dans le monde des idées à partir des premiers siècles du christianisme, et qu'on y trouve la clef de toutes sortes d'énigmes cu-

(1) Traduites en français pour la première fois par M. Bouillet, 1 vol. in-8, chez Hachette. (Extrait de la *Revue des deux mondes*.)

rieuses de l'histoire philosophique et religieuse de l'esprit humain. On sait que l'auteur des *Ennéades*, Plotin, est le chef de cette illustre école d'Alexandrie qui, pendant plus de quatre siècles, tint en échec le christianisme partout victorieux. Ce fut l'asile où la philosophie, les arts, la religion, la poésie de la belle antiquité vinrent se réfugier, comme on voit se retirer peu à peu des extrémités vers le cœur la chaleur et la vie d'un corps expirant. La gloire d'avoir été le premier fondateur de l'école appartient à Ammonius Saccas, portefaix d'Alexandrie, ignorant de génie, qui trouva des savants pour disciples, Hérennius, Origène, Longin et bien d'autres; mais si le véritable chef d'une grande secte est l'homme qui lui donne un corps de doctrines organisé, cet homme n'est autre que Plotin. Lui seul peut-être à Alexandrie a eu des idées originales; je citerai au premier rang cette étrange et profonde conception d'un dieu triple et divin, divisé en trois hypostases, dont la première, qui est l'unité, enfante la seconde, l'intelligence ou le *logos*, verbe éternel de Dieu, consubstantiel à son père, principe fécond à son tour et tirant éternellement de soi-même la troisième hypostase, qui est l'âme, c'est-à-dire cet esprit universel qui contient les germes de tous les êtres. Voilà la trinité alexandrine, qu'on croirait d'abord toute semblable à la trinité chrétienne, mais qui en paraît si différente, quand on y voit à la place d'un Dieu libre et parfait je ne sais quelle unité obscure, soumise à la loi fatale de l'émanation et condamnée à se répandre au dehors comme un fleuve qui s'écoule par une pente irrésis-

tible. C'est dans les *Ennéades* que l'on trouve pour la première fois la trinité panthéiste d'Alexandrie, non plus à l'état de germe indécis ou de tradition incertaine, mais sous la forme d'une doctrine profondément méditée et revêtue d'une forme scientifique. De même, vous rencontrerez partout avant Plotin des semences de mysticisme. Le monde romain était alors envahi par les idées venues de la Perse, de l'Inde, de la Syrie, de l'Egypte, de la Judée. C'était de tous côtés un souffle mystique dont la vieille société s'enivrait. Plotin goûta le charme de cette ivresse, et dans son génie méditatif le mysticisme s'organisa en doctrine. Il fit de l'extase une théorie; l'extase, nom nouveau, inconnu à Platon, et qui annonce pour le genre humain une ère nouvelle, où l'enthousiasme va prendre le pas sur la froide raison.

Né en Égypte, à Lycopolis (aujourd'hui Syout), Plotin se sent entraîné vers l'Orient; il parcourt l'Asie à la suite de l'empereur Gordien, et vient se fixer à Rome, où bientôt il est entouré d'une foule de disciples : Porphyre, le célèbre adversaire des chrétiens, Eustochius d'Alexandrie, Amélius, et d'autres personnages autrefois illustres, aujourd'hui oubliés. Porphyre, génie critique, écrivain facile et ingénieux, très-propre à la controverse, se sert de la doctrine de Plotin comme d'une machine de guerre pour battre en brèche les dogmes naissants du christianisme. La lutte s'envenime et s'agrandit. Toutes les puissances du siècle s'y engagent ouvertement. Le christianisme triomphe avec Constantin. Un élève d'Alexandrie, l'empereur Julien,

donne au paganisme une revanche brillante, mais éphémère, suivie d'une chute profonde et irrévocable. Le monde est aux chrétiens, et alors la philosophie, chassée d'Alexandrie, de Rome, de Constantinople, revient vers sa cité natale, à Athènes, où un dernier enfant du beau génie de la Grèce, le poëte et philosophe Proclus, jette encore un reflet de gloire sur ses derniers jours.

Toutes ces doctrines, toutes ces luttes passionnées, toute cette suite d'esprits éminents, tout cela forme une chaîne dont les *Ennéades* de Plotin sont le premier anneau ; mais il ne faut pas croire que ce grand monument ne soit utile qu'à l'histoire du monde ancien : peut-être sert-il plus encore à faire comprendre les origines intellectuelles du monde nouveau. Si en effet Alexandrie a fini par devenir l'adversaire le plus redoutable de la religion chrétienne, elle avait commencé par être son émule en spiritualisme et son alliée. C'est là un fait des plus considérables. A son origine, au temps de Plotin, l'école néoplatonicienne ne songeait nullement à combattre le christianisme. On a cru que Plotin avait déclaré la guerre aux chrétiens dans son livre contre les gnostiques; point du tout : Plotin est ici l'allié de saint Irénée. Il combat dans les gnostiques ce mysticisme effréné qui faisait du monde matériel l'empire du mal, abandonné par la Providence divine, et qui n'arrachait l'âme à la souillure des choses terrestres que par les illusions et les extravagances de la théurgie.

Pour beaucoup de Pères de l'Église, Plotin n'est

autre chose qu'un disciple fidèle de Platon, de ce philosophe extraordinaire et privilégié qui, par un effort de génie ou par le bienfait d'une tradition mystérieuse, avait pressenti les dogmes du Christ. Il ne faut point répudier de tels philosophes ; il faut plutôt faire alliance avec eux ; il faut parer la religion nouvelle de l'éclat de leur génie, il faut se servir de ce prestige pour attirer les savants et les lettrés au dogme nouveau. Aussi voyons-nous saint Basile, dans son *Oraison sur le Saint-Esprit,* insérer un morceau étendu des *Ennéades,* en se bornant à remplacer le nom païen d'Ame du monde par celui de Saint-Esprit. Et ce ne sont pas seulement quelques pensées que les Pères empruntent aux platoniciens ; il y a eu pendant quatre siècles un travail, tantôt visible et tantôt caché, pour incorporer au dogme chrétien la métaphysique grecque. L'histoire des conciles en témoigne ouvertement à qui sait la comprendre. Au v[e] siècle, nous voyons l'œuvre consommée dans les livres de saint Augustin.

Rien n'est plus curieux que cette infusion des idées alexandrines dans le christianisme, et rien n'est plus grave. Lisez les plus beaux écrits de l'évêque d'Hippone. Ne sachant pas le grec, ne connaissant le *Timée* et les *Ennéades* que par des traductions, il prend Plotin pour Platon, il confond la pure doctrine du divin disciple de Socrate avec les téméraires conjectures de son interprète alexandrin.

Cette méprise a duré pendant des siècles, et elle dure encore. Ainsi, au moyen âge, les idées alexandrines se sont fait jour au sein même de l'orthodoxie

sous la protection du nom de Platon et à l'ombre de l'autorité de saint Augustin. On voit un disciple de Proclus, que l'ignorance du temps avait transformé en sénateur de l'aréopage, converti par saint Paul, on le voit, dis-je, cité comme une autorité des plus imposantes. Vous lisez le *Monologium* de saint Anselme, et vous y admirez la belle harmonie du sentiment évangélique et de l'idéalisme platonicien. Tout d'un coup un accent étrange, une note douteuse vient frapper votre oreille et troubler le charme du concert. Ce sera, par exemple, quelque pensée subtile et excessive sur l'unité absolue de l'Être divin, unité qui ne laisse place à aucune différence et absorbe l'un dans l'autre les attributs de la divinité (1). D'où vient cette idée? Elle ne vient pas de saint Anselme, qui invente peu; elle n'est pas proprement chrétienne, ni purement platonique. D'où vient-elle donc? C'est une idée alexandrine infiltrée dans la tradition, soit par Denys l'Aréopagite, soit par Scot Erigène, soit le plus souvent par saint Augustin, qui, dupe de l'apparente analogie de Plotin avec Platon, a trompé ses disciples et toute la postérité.

Je donne cet unique exemple; mais combien pourrais-je citer dans les mystiques du moyen âge, dans saint Bernard et saint Bonaventure, dans Hugues et Richard de Saint-Victor, et à plus forte raison dans les mystiques irréguliers, tels que maître Eckart, Tauler et Ruysbroeck, combien, dis-je, de pensées, de for-

(1). Voyez le *Monologium*, chap. XVII.

mules, de théories qui viennent en droite ligne de l'école de Plotin! J'en montrerais dans l'*Imitation de Jésus-Christ*, j'en citerais dans saint Thomas lui-même, tout péripatéticien qu'il soit, et comme tel, fort éloigné, j'en conviens, de l'idéalisme et du mysticisme. C'est que saint Thomas, s'il prend ses formules dans Aristote, ne peut pas ne pas prendre ses idées dans le dogme et dans les pères. Enfin, il n'est pas jusqu'aux modernes où cette infiltration des idées alexandrines ne se montre à leur insu; je trouve des théories plotiniennes dans le traité de Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, j'en trouve plus encore dans l'ouvrage de Fénelon sur l'*Existence de Dieu*, et nul théologien ne me contredira quand je dirai que toute la polémique des deux illustres évêques se rapporte à des idées mystiques qui ont leur racine dans les *Ennéades* de Plotin.

Voilà déjà certes de suffisantes raisons pour remercier M. Bouillet de son consciencieux travail. Rien que donner une version exacte de Plotin, c'était une grande et courageuse entreprise, car il n'y a rien dans l'antiquité de plus difficile que les Alexandrins. Ils sont les derniers venus; leur langue est une langue de décadence, subtile, compliquée, raffinée, belle encore, mais d'une beauté qui se ternit et se corrompt. Plotin sait Platon par cœur, mais il n'est guère moins pénétré d'Aristote, et il mêle tous les styles, comme il voudrait fondre toutes les idées.

M. Bouillet, en face du texte de Frédéric Creuzer, n'avait d'autres secours que la version latine, admirable

il est vrai, de Marsile Ficin, et les essais de traduction donnés en Angleterre par Taylor, et en France par l'habile et infatigable interprète d'Aristote, M. Barthélemy Saint-Hilaire ; mais à mesure qu'il traduisait les *Ennéades*, M. Bouillet n'a pas tardé à s'apercevoir qu'en dépit de tous ses efforts, son français, si clair et si correct qu'il pût être, risquait de paraître aussi obscur que le grec de Plotin. Il a donc ajouté des notes toujours exactes, toujours nettes, sobres et instructives, et quand il a vu que plusieurs de ces notes, par leur indispensable développement, rompaient le tissu de la composition, il les a placées à part, à la fin du volume, où elles forment une série d'éclaircissements historiques et critiques du plus grand prix. Des sommaires, composés avec un soin scrupuleux, selon une méthode déjà suivie par M. Bouillet dans son édition de Bacon, justement estimée en France et en Angleterre, complètent ce vaste travail d'interprétation savante. Mais ce ne serait pas rendre bonne et complète justice à M. Bouillet que de ne voir en lui qu'un traducteur exact et un habile commentateur ; M. Bouillet est aussi un excellent critique. Sans élever très-haut son ambition, sans prétendre à l'originalité, il excelle à choisir avec justesse et à disposer avec méthode les résultats les plus certains de la science contemporaine. C'est ainsi qu'il a su parfaitement mettre à profit les travaux de la docte Allemagne, ceux de Daniel Wyttenbach et de Creuzer, les recherches nouvelles de M. Steinhart, de M. Fr. Dübner, de M. Kirchhof, et puiser aussi dans plusieurs publications récentes qui ont honoré

l'érudition française : l'ingénieuse *Histoire de l'école d'Alexandrie*, de M. Jules Simon, qui est entré le premier dans la carrière, le grand travail de M. Vacherot, œuvre de large et haute critique, vainement signalée aux anathèmes de l'orthodoxie par une plume tranchante, superficielle et passionnée, enfin les aperçus lumineux et profonds répandus par M. Ravaisson dans un beau livre (1) dont les amis de la science attendent l'achèvement et la conclusion.

Si maintenant on nous demandait quelle est, en somme, l'impression qui résulte de la lecture des premières *Ennéades* de Plotin — car M. Bouillet n'en a encore donné que deux, il en reste quatre à publier (2) —, nous dirions hautement qu'on y sent toujours un esprit supérieur, et quelquefois un penseur et un écrivain de génie.

Au point de vue métaphysique, rien n'est plus original que l'idée que Plotin s'est formée du principe divin. Suivant lui, la première démarche d'une âme philosophique, le premier moyen qu'elle possède de se représenter Dieu, c'est d'étendre à l'infini les perfections dont elle porte l'empreinte en elle-même. Ainsi l'âme est une force active, mais cette activité est circonscrite dans des limites étroites par l'espace et le temps. Dieu au contraire est une activité qui rem-

(1) *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, 2 vol. in-8, 1846. Chez Ladrange.

(2) Depuis 1857 M. Bouillet a complété la traduction des *Ennéades* qui forment 3 vol. in-8 de la librairie Hachette.

plit tous les espaces et tous les siècles. Ce Dieu, conçu comme un idéal parfait dans l'âme humaine, est une imparfaite ébauche ; cette âme infinie et universelle, c'est le degré le plus prochain, la forme la plus accessible de la divinité, c'est la troisième hypostase de la Trinité alexandrine. Dieu est là sans doute, mais non pas Dieu tout entier. Ce Dieu en effet, si élevé au-dessus de la nature et de l'humanité, participe encore de leur essence. Il agit, il se développe, il se meut. Au-dessus de lui, c'est-à-dire au-dessus d'une activité qui réalise la variété innombrable des êtres, Plotin conçoit un principe supérieur, savoir l'intelligence, la raison en soi, embrassant dans son unité les types éternels des choses. Cette intelligence parfaite, c'est Dieu encore, c'est le second degré du divin, c'est la seconde hypostase de la Trinité. Enfin Plotin n'est pas satisfait encore d'une conception si épurée. Ce Dieu, qui est l'intelligence, qui, à ce titre, exerce la pensée et trouve dans cette action éternelle une éternelle félicité, ce Dieu lui semble trop près de nous. Penser, avoir conscience, jouir de la pensée, c'est se rattacher par un dernier lien au monde du mouvement et de l'individualité. Pour concevoir Dieu dans toute la vérité de son essence, il faut le placer au-dessus de la pensée, au-dessus même de l'Être. Voilà le Dieu suprême, le plus haut degré du divin, celui qui enveloppe, précède et domine tous les autres : c'est la première hypostase de la Trinité. Plotin convient que ce Dieu est trop élevé pour être saisi par la raison ; il est incompréhensible, ineffable ; il ne peut être saisi que par l'extase

dans un élan de l'âme, dans un muet embrassement de l'amour.

Eh bien, je dis que cette théorie est profondément originale, quoiqu'elle en rappelle beaucoup d'autres. Ainsi la troisième hypostase de Plotin répond parfaitement, je l'avoue, au Dieu-nature de l'école stoïcienne, à cette activité toujours tendue et toujours vivante qui circule à travers les membres de l'univers; je reconnais également que la seconde hypostase rappelle trait pour trait le Dieu d'Aristote, cette pensée éternelle et immobile, ramassée en soi et jouissant solitairement de la contemplation d'elle-même. Enfin c'est un point manifeste que Plotin a trouvé dans certains dialogues de Platon le germe de cette unité suprême, supérieure à la pensée et à l'être, qui achève et accomplit son Dieu triple et un. Ainsi donc Plotin emprunte tour à tour à Platon, à Aristote, à Zénon, cela est avéré; mais c'est justement ce don de choisir librement parmi les trois plus grandes conceptions de la philosophie ancienne, sans s'attacher servilement à aucune, c'est cette puissance d'associer des idées rebelles et de les forcer de servir d'éléments organiques à un corps de système nouveau, c'est cela qui est original, c'est cela qui est le témoignage d'un vigoureux esprit, c'est cela qui forme un des chapitres les plus curieux de l'histoire des systèmes philosophiques.

Qu'on y songe d'ailleurs : il y a au sein même de cet éclectisme ingénieux et profond une idée entièrement nouvelle, c'est l'idée mystique. Les degrés de l'Être divin répondent chez Plotin aux trois degrés de perfec-

tion de l'âme humaine : au degré le plus humble, la vertu, qui consiste essentiellement dans une activité raisonnable. A ce titre, la vertu est l'imitation de la divinité, mais de la divinité sous sa forme la moins pure et la plus rapprochée de notre faiblesse. — De la vertu, quelques âmes d'élite, excitées et soutenues par la grâce d'en haut, s'élèvent jusqu'à la contemplation ; au sein d'une inaction apparente, ces âmes cultivent en elles-mêmes les vertus les plus rares et les plus difficiles, le renoncement, la prière, la pureté sans tache. Elles se rapprochent aussi de Dieu, non plus du Dieu agissant et créateur, mais de ce qu'il y a en Dieu même de supérieur à l'action, c'est-à-dire la pensée recueillie en soi. Enfin il peut arriver, dès ce monde, à quelques contemplatifs supérieurs, d'être ravis au-dessus de la contemplation elle-même, et de goûter dans l'éclair de l'extase l'ineffable délice de la communion avec Dieu. Voilà cette fameuse unification, cette ἕνωσις que vous retrouverez chez tous les docteurs spirituels avec les trois degrés de l'imitation de Dieu et tous les degrés intermédiaires imaginés par leur féconde subtilité. Plotin est donc un grand maître de la vie mystique ; mais, hélas ! si c'est là un grand titre d'honneur, il en paye chèrement la rançon par plus d'un défaut, notamment par l'imperfection de son style. Plotin est obscur, et il faut bien s'y résigner, car comment un mystique serait-il clair ? La clarté vient de l'évidence qui accompagne les idées de la raison. Or, pour les mystiques, la raison est une faculté inférieure, subordonnée, sujette à l'erreur. Leur maîtresse faculté, c'est l'extase,

l'extase mystérieuse qui ne se donne à ses élus que dans le silence et le demi-jour de la contemplation. Demander à un mystique d'être tout à fait clair, c'est donc lui demander de renier son principe. Qui sait mieux cela que M. Bouillet, lui qui, à chaque page de sa traduction, a eu ce problème à résoudre : Être assez clair pour faire lire Plotin, ne pas l'être au point de substituer au Plotin véritable un Plotin de fantaisie, éclairci, mais dénaturé ? La difficulté était d'autant plus grande que M. Bouillet s'est conformé à l'ordre des éditions, qui est l'ordre de Porphyre. Je ne dis pas qu'il ait eu tort, mais en vérité, c'est une chose regrettable que Porphyre ait arrangé les écrits de Plotin dans un ordre arbitraire et faussement systématique. L'ordre vrai, c'est l'ordre chronologique ; c'est celui qui reproduit le mieux le développement naturel d'un esprit supérieur toujours agissant et toujours en progrès. Comprendriez-vous Platon commençant par le *Timée* et finissant par le *Lysis?* Que diriez-vous d'un éditeur de Descartes qui placerait *Les principes* en tête de son premier volume et réserverait le *Discours de la méthode* pour le dernier? L'ordre de Porphyre, de M. Creuzer et de M. Bouillet, est un ordre tellement faux que le premier livre de la première *Ennéade* se trouve être une des dernières productions de Plotin, une des plus faibles et des plus confuses. C'est au point que le savant traducteur s'est cru obligé de composer une note qui à elle seule est tout un mémoire, rien que pour faciliter au lecteur l'intelligence des premières pages de Plotin. J'ai lu la note de M. Bouillet avec infi-

niment de plaisir et de fruit, j'ai admiré l'exactitude et l'étendue de son érudition, mais je regrette pour Plotin que cette savante note ait été nécessaire. Je crains que la première *Ennéade* ne fasse tort aux autres, qu'elle ne rebute et ne décourage beaucoup de lecteurs.

Ils auront tort, car s'ils pouvaient surmonter cette première impression et aller jusqu'au bout, je leur promettrais d'être récompensés de leur courage par de grandes beautés de pensée et de style. Quoi de plus ingénieux, de plus animé et de plus brillant que ce livre sur *la Beauté*, le premier que Plotin ait écrit et qui eût formé pour le reste de l'édifice un péristyle si noble et si majestueux !

Plotin prélude en séparant les beautés qui frappent nos sens, comme un beau paysage ou un concert mélodieux, des beautés invisibles et supérieures, telles que la sagesse et la vertu. D'où vient cette pâle et imparfaite beauté qui se rencontre dans certaines choses matérielles ? Ce n'est pas de la matière, qui par elle-même est inerte et sans vie. Serait-ce de la symétrie ou de la proportion des parties ? Mais alors l'ensemble seul serait beau, et les parties n'auraient aucune beauté. Les couleurs, qui pourtant sont belles, comme la lumière du soleil, mais qui sont simples et qui n'empruntent pas leur éclat à la proportion, seraient exclues du rang des belles choses. « Comment l'or serait-il beau ? Comment l'éclair brillant dans la nuit, comment les astres seraient-ils beaux à contempler ? » Selon Plotin, les choses sensibles ne sont belles qu'à la condition d'exprimer une idée.

Les idées sont la source même de la vie. C'est l'idée qui, répandue dans l'objet matériel, en façonne et en proportionne toutes les parties et lui imprime le cachet de l'unité. Ainsi, point de beauté là où ne se rencontrent pas la vie, l'unité, l'expression, et c'est l'idée qui fait l'expression, l'unité et la vie.

Le beau, étant quelque chose d'essentiellement idéal, ne s'adresse pas aux sens, mais à l'âme. Et ce n'est pas hors d'elle que l'âme saisit et contemple la beauté, c'est en elle-même : « Quand les sens, dit Plotin, aperçoivent dans un objet la forme, l'idée qui enchaîne, unit et maîtrise une substance, quand ils voient une figure qui se distingue des autres par son élégance, alors l'âme, réunissant ces éléments multiples, les rapproche, les compare à la forme indivisible qu'elle porte en elle-même, et prononce leur accord, leur affinité et leur sympathie avec ce type intérieur. C'est ainsi que l'homme de bien, apercevant dans un jeune homme le caractère de la vertu, en est agréablement frappé, parce qu'il le trouve en harmonie avec le vrai type de la vertu qu'il porte en lui. » Cette théorie explique la beauté des couleurs et celle des sons. La beauté des couleurs vient de ce qu'elles expriment le triomphe de la lumière, image de l'intelligence, sur ce qu'il y a dans la matière de ténébreux. Les harmonies extérieures des sons réveillent dans l'âme des harmonies cachées dont elle aime à retrouver l'écho affaibli au dehors.

Mais laissons là les choses matérielles pour nous élever à la contemplation de ces beautés d'un ordre supé-

rieur que l'âme voit sans le secours des organes. De même que l'aveugle ne peut juger des couleurs, l'âme ne peut saisir les beautés intellectuelles, la beauté des vertus, la beauté des sciences, que si elle les possède au dedans d'elle-même. En quoi consiste cette beauté intérieure de l'âme que l'âme ne peut connaître qu'à condition de la posséder? Appliquons ici la méthode des contraires. Ce qui fait la laideur de l'âme ce sont les vices, et les vices ont pour effet de répandre l'âme dans les choses corporelles, de lui faire perdre son indépendance, sa pureté, sa vie et son essence propres. Écoutons Plotin : « L'âme tombée dans cet état d'impureté, emportée par un penchant irrésistible vers les choses sensibles, absorbée dans son commerce avec le corps, enfoncée dans la matière, l'ayant même reçue en elle, a changé de forme par son mélange avec une nature inférieure. Tel un homme tombé dans un bourbier fangeux ne laisserait plus découvrir à l'œil sa beauté primitive, et ne présenterait plus que l'empreinte de la fange qui l'a souillé; sa laideur vient de l'addition d'une chose étrangère. Veut-il recouvrer sa beauté première, il faut qu'il lave ses souillures, qu'en se purifiant il redevienne ce qu'il était. » L'antiquité a donc raison de dire que toute vertu est une purification. L'or, mêlé à la terre, ne resplendit qu'après avoir été séparé de tout alliage. L'âme, purifiée par les vertus, devient une idée, une lumière sans tache, toute pleine du divin d'où s'épanche toute beauté. Alors elle est vraiment une âme ; alors elle est semblable à Dieu.

Ainsi donc, le beau est identique avec le bien, comme

le laid avec le mal : du bien émane l'intelligence, immédiatement belle. Par l'intelligence, l'âme participe à ce qui est beau, et c'est elle qui donne la beauté à tout le reste, d'abord aux belles actions, puis aux belles connaissances, puis aux beaux corps, car c'est elle qui rend beau tout ce qu'elle touche, c'est elle qui donne le charme et l'attrait, qui se fait aimer de qui peut la comprendre, et sait rendre ses amants aimables et beaux.

Et maintenant que faire pour jouir de la beauté à tous ses degrés et pour remonter cette échelle divine qui, partant des beaux corps, monte vers les belles âmes, et de là jusqu'à la beauté ineffable, cachée au fond du sanctuaire, interdite au regard des profanes ? « Qu'il s'avance, s'écrie Plotin, qu'il s'avance dans ce sanctuaire, qu'il y pénètre, celui qui en a la force, en fermant les yeux au spectacle des choses terrestres, et sans jeter un regard en arrière sur les corps dont les beautés le charmaient jadis. S'il aperçoit encore des beautés corporelles, il ne doit plus courir vers elles, mais, sachant qu'elles ne sont que des images, des vestiges et des ombres d'un principe supérieur, il les fuira pour celui dont elles ne sont que le reflet. Quiconque se laisserait égarer à la poursuite de ces vains fantômes, les prenant pour la réalité, n'aurait qu'une image aussi fugitive que la forme mobile reflétée par les eaux, et ressemblerait à cet insensé qui, voulant saisir cette image, disparut lui-même, dit la fable, entraîné dans le courant. De même celui qui voudra embrasser les beautés corporelles et ne pas s'en détacher précipitera non point son corps, mais son âme, dans les abîmes téné-

breux, abhorrés de l'intelligence ; il sera condamné à une cécité complète, et, sur cette terre comme dans l'enfer, il ne verra que des ombres mensongères. C'est ici seulement qu'on peut dire avec vérité : Fuyons dans notre chère patrie. Mais comment fuir? Comment s'échapper d'ici ? se demande Ulysse dans cette allégorie qui nous le représente essayant de se dérober à l'empire magique de Circé ou de Calypso, sans que le plaisir des yeux ni que le spectacle des beautés corporelles qui l'entourent puissent le retenir dans ces lieux enchantés. Notre patrie, c'est la région d'où nous sommes descendus ici-bas ; c'est là qu'habite notre père. Mais comment y revenir? quel moyen employer pour nous y transporter? Ce ne sont pas nos pieds, ils ne sauraient que nous porter d'un coin de la terre à un autre, ce n'est pas non plus un char ou un navire qu'il nous faut préparer. Il faut laisser de côté tous ces vains secours... Rentre en toi-même, et examine-toi. Si tu n'y trouves pas encore la beauté, fais comme l'artiste qui retranche, enlève, polit, épure, jusqu'à ce qu'il ait orné sa statue de tous les traits de la beauté. Retranche ainsi de ton âme tout ce qui est superflu, redresse ce qui n'est point droit, purifie et illumine ce qui est ténébreux, et ne cesse pas de perfectionner ta statue, jusqu'à ce que la vertu brille à tes yeux de sa divine lumière, jusqu'à ce que tu voies la tempérance assise en ton sein dans sa sainte pureté... »

Voilà de ces passages qui ravissaient d'admiration les plus illustres Pères de l'Église et qui font comprendre que saint Basile et saint Augustin aient vu dans Plotin

un second Platon et un allié naturel du christianisme. Cette doctrine est bien en effet celle du *Phèdre* et du *Banquet*; ce style est tout parfumé du plus doux arome platonicien. Il a la précision et la sévérité de la science, et tout ensemble le mouvement libre, ondoyant et hardi de l'inspiration poétique. Si un peu d'exaltation ne menaçait pas quelquefois d'égarer l'enthousiasme, si je ne sais quel excès d'abondance ne faisait pas regretter la sobriété attique et cette grâce exquise, armée de la raison et de la mesure, ces pages compteraient parmi les médailles les plus brillantes et les plus pures de la belle antiquité, et telles qu'elles sont, il faut remercier l'habile interprète qui nous les fait lire, il faut les citer, aujourd'hui plus que jamais, aux poëtes, aux artistes, aux critiques, à tous ceux qui veulent lutter contre l'invasion du réel, et sauver, parmi tant de choses qui tombent, la religion du vrai beau et de l'idéal.

VI

1857

ONTOLOGIE

OU

ÉTUDE DES LOIS DE LA PENSÉE

Par M. l'abbé F. HUGONIN

Docteur en théologie, docteur ès lettres,
Directeur de la division ecclésiastique à l'école des Carmes (1).

Ce livre a de l'importance; il est l'ouvrage d'un homme considérable à plus d'un titre, par sa science, par le caractère dont il est revêtu, par les fonctions qui lui sont confiées. Ce n'est pas tout, et l'auteur nous apprend, avec une loyauté et une modestie parfaites, qu'il a pris pour base de son travail un enseignement qui jouit à Saint-Sulpice et ailleurs d'une grande autorité, celui de M. l'abbé Baudry. En voilà assez pour faire comprendre que l'ouvrage dont nous parlons semble appelé à exercer une notable influence sur les études philosophiques, ce qui nous impose le devoir

(1) Extrait du *Journal général de l'instruction publique*. Livraison du 18 juillet 1859.

d'autant plus étroit de l'examiner avec un soin scrupuleux.

Ce qui frappe le lecteur dès les premières pages, c'est le ton et pour ainsi dire l'accent du livre. On se sent en présence d'un esprit sincère, cherchant la vérité avec une liberté, une candeur et une bonne foi sans réserve, et l'enseignant avec douceur et conviction. M. l'abbé Hugonin croit à la source naturelle de la vérité, et c'est pourquoi il se déclare hautement ami de la philosophie. Voici en quels termes, pleins de fermeté, de mesure et de sens, il fait justice de certaines déclamations contemporaines : « La philosophie, dit-on, engendre le » scepticisme et l'incrédulité ; elle exalte la raison, elle » égare l'imagination. Oui, l'abus de la philosophie, » mais non la vraie et sérieuse philosophie. La philo- » sophie, telle que nous l'entendons, n'engendre pas » le scepticisme; elle commence par un acte de foi à la » pensée ; elle ne l'étudierait pas, si elle ne croyait pas » à son existence ou même si elle en doutait. Si le vrai » philosophe découvre quelque chose de sa nature, il se » réjouit ; s'il ne découvre rien, il s'incline et ne laisse » point d'user de la pensée comme le vulgaire de la » lumière, encore qu'il soit impuissant à expliquer sa » nature. Ainsi, que son génie pénètre le mystère de la » pensée, il rencontre la vérité, et jamais la vérité ne » produit par elle-même l'incrédulité ou l'orgueil; qu'il » soit impuissant à soulever le voile qui recouvre quel- » quefois les œuvres de Dieu, il avoue franchement son » impuissance, non sans regret, mais sans dépit et sans » colère. » (Tome I, p. 24.)

Convaincu de la sympathie naturelle que Dieu a établie entre la raison de tous les hommes et la vérité, M. l'abbé Hugonin ne craint pas, quand il s'agit de problèmes accessibles à l'esprit humain, de puiser largement aux sources de la sagesse antique. Il s'inspire tour à tour des grands esprits qui ont précédé le christianisme, Socrate, Platon, Aristote, Cicéron, et des génies plus récents, les Descartes, les Newton, les Leibnitz, qui ont allumé leur intelligence au flambeau de l'Évangile. On aime à voir M. l'abbé Hugonin s'enfoncer sur les traces de saint Thomas dans les profondeurs métaphysiques du grave et subtil Aristote, ou s'élancer avec saint Augustin dans les régions sublimes habitées par le divin génie de Platon. On admire cette belle alliance de l'inspiration païenne et de l'esprit chrétien.

Quoi de plus agréable, par exemple, pour un ardent admirateur de la philosophie ancienne, que d'entendre M. l'abbé Hugonin, après une longue et savante discussion sur l'idée même ou la définition vraie de la philosophie, conclure en ces termes : « Il faut donc en venir à dire avec Aristote et Suarez que la philosophie est la science des premiers principes et des premières causes, τὰυτην τῶν πρώτων αρχῶν και αιτιῶν εῖναι θεωρητικήν. » (*Met.* l. 2.) Cette magnifique définition pourrait sembler quelque peu altière à des esprits prévenus contre Aristote ; mais quand on sait qu'un Suarez, un saint Thomas, les maîtres de la théologie, loin d'être effrayés par l'étendue immense de la conception péripatéticienne, en ont goûté la profondeur et l'exactitude, comment ne pas être entièrement rassuré ?

La philosophie une fois bien comprise dans son essence et dans sa grandeur, il s'agit d'en tracer la méthode, et c'est ici qu'en continuant de rendre hommage à la science de l'auteur, je ne puis me défendre de lui soumettre quelques objections.

Tout le monde sait que la philosophie embrasse des questions de deux sortes : les unes qui peuvent se résoudre par voie d'observation, comme celles-ci : quelles sont les facultés de l'âme? quelle influence la volonté exerce-t-elle sur tels ou tels organes du mouvement? et autres semblables ; il y a ensuite des problèmes dont l'objet ne tombe pas directement sous les prises de l'expérience, ce problème, par exemple : Quelle est l'essence de l'esprit? Ou encore : Quelle est l'essence de la matière? Ou enfin cette question supérieure et sublime : Quelle est la nature de Dieu?

Certes, les problèmes de cet ordre sont d'une hauteur et d'une obscurité effrayantes, et cependant ils ne sont pas entièrement inaccessibles à l'humaine raison. C'est pourquoi la philosophie ose les aborder et s'efforce de les résoudre, sinon par l'observation directe qui lui fait défaut, du moins par toutes les ressources de la spéculation proprement dite et du raisonnement. Cela posé, n'est-ce pas une vérité fort simple qu'avant de s'engager dans ces problèmes obscurs et profonds de l'origine et de l'essence des choses, il faut commencer par les objets directement accessibles à nos moyens d'observation, de manière à préparer à la métaphysique une base large et solide par les travaux accumulés de l'observation? Quoi de plus raisonnable que d'aller du

connu à l'inconnu, du plus aisé au plus difficile, de ce qui se voit et se touche à ce qu'on ne peut que pressentir et deviner? Voilà ce que suggère le plus simple bon sens; consultez maintenant la pratique des plus grands et des plus hardis génies, vous la trouverez conforme aux indications du sens commun.

Ce n'est pas à un homme aussi instruit que M. l'abbé Hugonin qu'il peut être nécessaire de rappeler la méthode d'accouchement de Socrate, ni les applications supérieures que Platon a faites dans ses dialogues du γνῶθι σεαυτόν de son maître vénéré. Avant d'écrire le douzième livre de sa *Métaphysique*, Aristote avait composé le *Traité de l'âme*, la *Physique* et cette incomparable *Histoire des animaux* où le génie de l'observation s'élève d'un mouvement si mesuré, si sûr et si majestueux, du plus humble degré de l'échelle des êtres jusqu'à l'homme, pour aller ensuite de l'homme aux astres et des astres à Dieu. Cette méthode naturelle et lumineuse n'appartient pas exclusivement à l'antiquité; elle est celle des grands philosophes chrétiens, sans distinction d'école, celle de Descartes, celle de Malebranche, celle de Newton, celle de Locke, celle de Kant. Faut-il rappeler à M. l'abbé Hugonin un autre nom illustre, qui aura sans doute à ses yeux une autorité singulière, l'autorité d'un grand théologien qui fut en même temps un grand évêque, un homme de sens et un ami de la philosophie: je veux parler de Bossuet. M. l'abbé Hugonin sait aussi bien que personne que l'auteur de la *Connaissance de Dieu et de soi-même* commence par étudier l'homme, et dans l'homme ses

facultés les plus humbles, avant de scruter le mystère de la spiritualité de l'âme, avant surtout d'aborder les hauts problèmes de l'existence et des attributs de Dieu.

« La sagesse, dit ce grand homme, consiste à connaître Dieu et à se connaître soi-même, et c'est la connaissance de nous-mêmes qui nous doit élever à la connaissance de Dieu. » Bossuet parle ici comme Socrate, comme Platon, comme Aristote, comme Descartes. Il parle comme parlent le génie, le bon sens et la raison même. Comment se fait-il que M. l'abbé Hugonin, si digne de comprendre ce langage, semble ne pas avoir entendu la voix de Bossuet, écho sonore et imposant de toute la tradition philosophique ? Il soutient que le vrai philosophe doit commencer par la métaphysique et ajourner toutes les études de pure observation. De là le titre de son ouvrage et toute l'ordonnance du plan qu'il a suivi. Avant de nous communiquer ses études sur l'homme et sur la nature, avant même de nous introduire dans l'étude expérimentale des questions de théodicée, M. l'abbé Hugonin commence par deux volumes de spéculations abstraites sous le titre pompeux d'ontologie. Qu'est-ce donc que cette ontologie, inconnue à Descartes et à Bossuet ? L'auteur la définit, au frontispice de son livre, l'étude des lois de la pensée. J'y consens volontiers, bien que le mot exprime assez mal la chose, mais le moyen de saisir les lois de la pensée, si ce n'est en observant la pensée humaine, et comment l'observer, si ce n'est dans la conscience et à l'aide de la réflexion ? Mais cela ne fait pas le compte du

savant auteur : il entend découvrir les lois absolues de la pensée, non pas ces humbles lois de la pensée humaine qu'ont essayé de décrire Socrate et Platon, Malebranche et Bossuet, mais les lois objectives, les lois transcendantes de la pensée en soi. Ce n'est pas tout : l'auteur prétend qu'avant la science de la pensée en soi, il y a encore une science préliminaire, c'est la science de l'être en soi, science vraiment prodigieuse et extraordinaire, qui s'applique à l'être en général, avant de connaître aucun être en particulier; qui, abstraction faite de tous les objets déterminés de la pensée et de la pensée elle-même, aspire à saisir l'être absolu dans son dernier fond et à définir son essence. Nous voilà en pleine métaphysique allemande et l'on croirait avoir affaire, non plus à un philosophe chrétien, à un digne et pieux enfant de Saint-Sulpice, mais à quelque docteur allemand sorti de l'école de Schelling. Car il n'y a que Schelling et Hegel, et avant eux Spinoza, qui aient voulu fonder ainsi la philosophie sur des spéculations abstraites. De là cette étrange doctrine de Spinoza, *More geometrico, demonstrata*, qui prélude au panthéisme par des définitions et des théorèmes sur la substance, l'attribut et le mode. De là, plus tard, lors de la renaissance du spinozisme en Allemagne, l'appareil gigantesque et ruineux de Hegel donnant pour point de départ à la philosophie de la nature et à la philosophie de l'esprit humain une ontologie transcendante, pleine d'abstractions et de formules algébriques, entassant les thèses et les antithèses, l'être et le néant, le devenir, le possible, le fini et l'infini, et aboutissant à noyer dans un océan

d'abstractions la liberté de l'homme et la providence de Dieu.

A Dieu ne plaise que j'accuse M. l'abbé Hugonin de la moindre sympathie pour ces doctrines équivoques et téméraires. Sa doctrine est celle d'un philosophe spiritualiste que la foi chrétienne inspire toujours et qu'elle soutiendrait et redresserait au besoin ; mais c'est justement parce que l'auteur est un homme sincère et attaché de tout son cœur aux grandes vérités du spiritualisme, que sa rencontre imprévue et involontaire avec Spinoza et Hegel doit inquiéter sa sagesse et avertir sa droite raison.

Ce qui me persuade que le savant et judicieux auteur ne persistera pas à s'écarter de la bonne tradition, c'est que je trouve en plusieurs endroits de son livre l'éloge de cette même méthode qu'il a pourtant cru devoir répudier. Je lis à la page 25 de son introduction générale, ces lignes que je transcris avec empressement : «... La philosophie adopte la méthode de Socrate : elle interroge son disciple et lui fait trouver en lui-même la réponse qu'il savait déjà sans même le soupçonner. Cette méthode est l'observation interne, mais une observation complète. » Tout près de cet hommage rendu à la méthode de Socrate, j'en trouve un autre qui s'adresse à la méthode de Descartes, c'est-à-dire à la même méthode sous un autre nom : «... Quand Descartes énonçait avec tant d'assurance son fameux principe : *je pense, donc je suis,* il avait le pressentiment d'une grande vérité ; il établissait la philosophie sur sa véritable base qui est la pensée ; mais il l'ébranla quelquefois en né-

gligeant trop l'objet de la pensée et en paraissant la regarder comme purement subjective. » Il y a dans ces lignés un aveu et une restriction. Je laisse aux hommes du métier le soin d'apprécier ce que vaut la restriction; mais je prends acte de l'aveu, et je le recueille avec d'autant plus d'empressement qu'à part cette dissidence sur la méthode, je ne vois presque rien dans toute la suite du savant ouvrage qu'on ne puisse louer sans restriction. M. l'abbé Hugonin, considérant tour à tour les trois attributs fondamentaux de l'être, savoir, le vrai, le beau et le bien, traite les problèmes les plus élevés de la logique, de l'esthétique et de la morale en disciple de Platon et de saint Augustin, nourri et fortifié par les travaux des grands philosophes modernes. Partout la doctrine est solide, élevée, profonde, la discussion large et sincère, le style grave, simple et doux, la polémique pleine de modération et de loyauté. On reconnaît l'enfant de Saint-Sulpice, et l'on félicite M. l'abbé Hugonin de répandre dans l'école des Carmes cet esprit de mesure, de science et de douceur.

VII

1859

LES GRANDS DOCTEURS

DU MOYEN AGE

ABÉLARD, HUGUES ET RICHARD DE SAINT-VICTOR, SAINT THOMAS (1).

Vous trouverez beaucoup d'honnêtes gens parfaitement convaincus que l'histoire de la philosophie est aujourd'hui une chose faite. Quelle illusion ! La vérité est que depuis quarante ans la France travaille à cette histoire, mais combien s'en faut-il qu'elle ait touché le but ! Exigez-vous que je vous indique tous les vides à remplir ? Ce serait facile mais un peu long. Je devrais vous citer d'abord la philosophie des Hindous. Colebrooke en a tracé la première page ; puis sont venus Eugène Burnouf et M. Barthélemy Saint-Hilaire, qui y ont ajouté plus d'un chapitre excellent; mais le dernier chapitre, qui l'écrira? Je vous fais grâce

(1) Extrait du *Magasin de librairie,* t. VIII, p. 261. — Chez Charpentier.

de la philosophie chinoise, qui serait pourtant fort intéressante à connaître, témoin le *Lao-Tseu* de M. Stanislas Julien ; arrivons, si vous voulez, à cette grande philosophie grecque, dont notre génération s'est tant occupée. Platon est traduit, j'en conviens, et supérieurement traduit, n'en déplaise à quelques hellénistes vétilleux, si divertissants quand ils donnent à un des premiers écrivains de notre langue des leçons de grâce et de beau naturel. La traduction d'Aristote marche à grands pas, et Plotin a enfin trouvé, lui aussi, un digne interprète ; mais avec tout cela nous attendons encore l'*Histoire des animaux* et les deux dernières *Ennéades* (1).

Que d'autres lacunes je pourrais vous signaler ! la philosophie des Pères de l'Eglise, par exemple, ou encore la philosophie des Arabes. Mais je m'arrête là pour ne vous entretenir en ce moment que de la philosophie du moyen âge, de cette scolastique tant décriée par nos aïeux des deux derniers siècles, et qui est pourtant la mère de notre civilisation.

Le nom d'Abélard est populaire, et ses titres à la gloire sont profondément inconnus. Ils l'étaient, du moins, il y a quelques années, avant le beau travail de M. de Rémusat. L'amant d'Héloïse avait sa légende, mais le rival de Guillaume de Champeaux, l'adversaire de saint Bernard, le grand dialecticien, attendait que la justice de l'histoire vînt le ressusciter. Saint Thomas n'était guère moins négligé. On n'ignorait pas qu'il avait existé au siècle de saint Louis un moine de ce nom ;

(1) Voyez la note 2 de la page 86.

mais sur le fond de sa doctrine on s'en tenait à ces vers de Voltaire :

Thomas le jacobin, l'ange de notre école,
Qui de cent arguments se tira toujours bien,
Et répondit à tout sans se douter de rien.

Si telle était l'indifférence de la société lettrée pour le plus grand dialecticien et le plus grand théologien du moyen âge, quel pouvait être le sort des docteurs de moindre renom, par exemple de cet humble moine, Hugues de Saint-Victor, dont le nom rappelle cependant une de nos plus illustres abbayes, source féconde d'innocents mystiques et de pieux contemplatifs? J'ai vu tomber en 1836 les derniers restes de la charmante chapelle Saint-Victor, à la place où s'ouvre maintenant la rue Cuvier. Parmi les passants qui regardaient d'un œil indifférent tomber ces ruines vénérables et gracieuses, qui pensait qu'elles avaient abrité quelques-unes des plus belles âmes du vieux temps, Hugues de Saint-Victor et son frère Richard, tous deux l'honneur de l'excellente compagnie des victorins?

Voici donc plusieurs personnages bien dignes d'avoir place dans la mémoire des hommes. Et comment ne pas remercier M. Cousin, M. Charles Jourdain, M. Hauréau, de leur avoir consacré un pieux souvenir?

M. Cousin préparait depuis longtemps à Abélard un grand et complet monument; il vient d'en poser la dernière pierre. En 1836, quand il découvrit le fameux *Sic et Non*, et publia la plupart des écrits dialectiques d'Abé-

lard, éclairés par cette introduction mémorable qui a constitué en France l'étude de la philosophie scolastique, M. Cousin disait : « Abélard et Descartes sont incontestablement les deux plus grands philosophes qu'ait produits la France, l'un au moyen âge, l'autre dans les temps modernes; et cependant il y a douze années, la France n'avait point une édition complète de Descartes, et elle attend encore une édition complète d'Abélard... J'appelle de tous mes vœux, je seconderais de tous les moyens qui sont en moi une édition complète des œuvres de Pierre Abélard. Si j'étais plus jeune, je n'hésiterais pas à l'entreprendre, et je signale ce travail à la fois patriotique et philosophique à quelqu'un de ces jeunes professeurs pleins de zèle et de talent auxquels j'ai ouvert la carrière et que j'y suis avec tant d'intérêt. »

Cet éloquent appel, cet *exoriare aliquis* n'ayant pas été entendu, M. Cousin se décida en 1849 à mettre la main à l'œuvre, non sans se plaindre qu'on l'obligeât, lui, athlète vieillissant et fatigué, de redescendre dans l'arène où de plus jeunes auraient dû le devancer. Aussi bien, donner une édition complète d'Abélard, ce n'était pas l'œuvre d'un jour, ni une entreprise aisément abordable à un simple particulier qui ne pouvait compter, ni sur l'appui de l'État, ni sur la curiosité du public.

Voici les matériaux que l'éditeur trouvait devant lui. D'abord le travail du conseiller d'État François d'Amboise, qui donna en 1616, avec l'aide de Duchesne, une partie des œuvres d'Abélard ; puis un certain nombre

d'autres pièces dispersées dans les collections bénédictines, telles que le recueil de Martenne et Durand et le *Trésor* de Bernard Pez; d'autres pièces enfin, longtemps ensevelies dans la poussière des bibliothèques de la France et de l'Europe, et récemment publiées par M. Rawlinson, M. Rheinwald, M. Luigi Tosti et quelques autres savants. Il fallait rassembler toutes ces pièces, en purifier le texte d'après les meilleurs manuscrits, disposer les matières dans un ordre régulier, vérifier d'innombrables citations, œuvre immense, difficile, ingrate, et il faut ajouter extrêmement coûteuse, qui, en échange de patientes recherches, de pénibles et obscurs travaux, ne pouvait présenter d'autre avantage que celui d'avoir acquitté envers un grand esprit la dette de la France et de la philosophie. Félicitons M. Cousin d'avoir courageusement commencé, il y a dix ans, avec l'aide de deux collaborateurs habiles, M. Despois et M. Jourdain; félicitons-le de terminer aujourd'hui cette entreprise si noblement désintéressée (1).

Hugues de Saint-Victor méritait à coup sûr qu'il se rencontrât parmi nous quelque autre main courageuse pour lui élever un semblable monument. Si Abélard n'a pas de supérieurs dans la dialectique, Hugues de

(1) L'édition complète d'Abélard forme trois volumes : le premier contient toutes les pièces qui ont rapport à Héloïse; le second les œuvres proprement théologiques, celles qui ont été dénoncée par saint Bernard et condamnées aux conciles de Sens et de Soissons. Restent les œuvres dialectiques et philosophiques, renfermées dans le volume que M. Cousin publia en 1836. En tout, 3 volumes de même format in-4, chez Durand.

Saint-Victor est avant saint Thomas le plus renommé des théologiens. M. Hauréau n'hésite pas à le placer au-dessus même de saint Bernard. « Quant à saint Bernard, nous dit-il (1), si le nom de ce moine éloquent, de cet impétueux vengeur de l'orthodoxie déjà menacée, est aujourd'hui plus connu que celui de notre victorin, c'est une célébrité qu'il doit principalement aux chroniques. Saint Bernard ayant pris une part considérable à toutes les grandes affaires de son temps, les chroniqueurs ont cru devoir nous raconter les moindres circonstances de sa vie, et ils n'ont pas même exactement enregistré la mort du chanoine qui avait consacré tous les jours de son humble et paisible existence à l'étude ou à la prière. Mais consultez les théologiens du temps ; s'ils connaissent et vénèrent saint Bernard, ils le citent peu, tandis que Hugues de Saint-Victor est, à leur jugement, *la harpe du Seigneur*, *l'organe du Saint-Esprit*, le philosophe chrétien par excellence, un autre saint Augustin. »

Les éditeurs n'ont pas manqué à Hugues de Saint-Victor. Dès que l'imprimerie fut inventée, on s'empressa de recueillir ses œuvres, et depuis le XVIe siècle il en a paru jusqu'a sept éditions différentes, à Paris, à Venise, à Mayence, à Cologne, à Rouen. De nos jours, l'édition de Rouen a été reproduite par M. l'abbé Migne avec peu de changements. Par malheur, tous ces tra-

(1) *Hugues de Saint-Victor*, *nouvel examen de l'édition de ses œuvres*, avec deux opuscules inédits, par B. Hauréau, 1 vol. in-8, chez Pagnerre.

vaux sont à refaire, et c'est ce que M. Hauréau vient de démontrer avec une force de critique et une exactitude d'érudition telles qu'on pouvait les attendre du savant auteur de l'*Histoire de la philosophie scolastique*. Les manuscrits à la main, M. Hauréau démontre qu'il n'y a rien de plus défectueux que les éditions diverses d'Hugues de Saint-Victor; que des parties entières d'un même ouvrage y sont imprimées plusieurs fois sous des titres différents; que des traités y sont formés avec des lambeaux d'autres traités; qu'on y trouve des écrits publiés sous d'autres noms et qu'il est notoirement impossible d'attribuer au célèbre théologien. La conclusion de cette enquête, poursuivie avec une sévérité inexorable, c'est qu'il faut retrancher désormais de la collection des œuvres d'Hugues de Saint-Victor un assez grand nombre de traités qui, pour la plupart du reste, ont moins honoré sa mémoire qu'ils ne l'ont compromise. D'un autre côté, M. Hauréau réclame pour lui d'autres écrits que l'on estimait supposés. Enfin, tout en réduisant la liste de ses ouvrages inédits, il fait connaître divers traités qui manquent dans toutes les éditions, et publie deux écrits intéressants pour l'histoire de la philosophie.

Quelle reconnaissance ne devons-nous pas à ces intrépides successeurs des Daunou et des dom Rivet, qui font briller dans la nuit épaisse du moyen âge les éclatants rayons de la critique moderne, préparent à l'histoire des matériaux épurés, et, sans autre aiguillon que l'amour de la science, renouvellent sous nos yeux les miracles d'érudition de la grande école bénédictine !

M. Charles Jourdain vient d'inscrire son nom dans

cette phalange de courageux explorateurs, en consacrant un beau et docte livre à saint Thomas d'Aquin (1). Je connais plus d'un bel esprit de salon, qui, m'entendant citer saint Thomas, se représente quelque fils d'honnête paysan qui, embarrassé de gagner son pain, par paresse ou par besoin, se sera réfugié dans le cloître, et là, n'ayant rien de mieux à faire, aura passé sa vie à argumenter et à disputer avec ses pareils. Pour inspirer quelque révérence à ces délicats, il n'est peut-être pas mal de rappeler que saint Thomas était né prince, et qu'il n'aurait tenu qu'à lui, une fois entré dans l'Église, de devenir évêque, cardinal et même pape. Il appartenait à l'illustre famille italienne des comtes d'Aquin. Par sa mère Théodora, de la maison de Caraccioli, il était issu des princes normands conquérants de la Sicile ; par son aïeule paternelle, Françoise de Souabe, il descendait de la race impériale d'Allemagne, il était petit-neveu de l'empereur Barberousse et cousin de l'empereur Frédéric II. Mais la gloire de saint Thomas n'est pas dans sa naissance ; sa gloire, c'est d'avoir tout quitté, famille, titres, honneurs, puissance, richesse, plaisirs, pour n'être qu'un humble enfant de saint Dominique, le frère Thomas.

C'est que le frère Thomas n'est pas seulement un grand théologien et un grand saint ; c'est un penseur, un savant, un philosophe ; en un mot, un de ces hommes

(1) *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, par M. Charles Jourdain, ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques. 2 vol. in-8, chez Hachette.

qui font honneur à l'esprit humain. La *Somme* n'est pas sans doute le dernier mot de la science des choses divines; mais elle restera comme le monument d'une grande époque, fertile en puissants esprits et en nobles cœurs, qui semblent avoir chargé saint Thomas d'être à tous leur interprète, et de dire au monde ce qu'ils ont pensé sur les problèmes éternels. Celui qui n'a fait que jeter un coup d'œil sur les monuments de la scolastique sera porté à les juger sévèrement, comme des œuvres informes, sans grâce et sans beauté. Eh bien! quand il aura lu la *Somme* de saint Thomas, quand il aura mesuré la grandeur gigantesque de ses proportions, la parfaite symétrie des lignes, la finesse et l'art prodigieux des détails, quand surtout il aura respiré le sentiment religieux qui en pénètre toutes les parties, il trouvera qu'en définitive, rien ne ressemble plus que ce merveilleux ouvrage à ces cathédrales colossales des bords du Rhin, tant méprisées du siècle de Voltaire, et que le nôtre a remises en honneur. Aussi bien ces constructions, qui visaient à l'infini, semblent avoir dépassé les forces de l'homme. Pas plus que la cathédrale de Cologne, la *Somme* de saint Thomas n'est achevée, et elle ne le sera peut-être jamais.

Je n'ai pas dessein de vous y introduire, je n'ai voulu que vous montrer du doigt le monument, et vous indiquer dans M. Charles Jourdain un guide capable de vous en faire connaître tous les replis, guide toujours sûr, toujours clair, méthodique, sensé, plein pour saint Thomas d'une tendresse filiale, mais qui n'a rien d'aveugle ni d'étroit.

Ou je m'abuse étrangement, ou vous sortirez de cette lecture avec bien des préventions de moins à l'égard du moyen âge, non peut-être satisfait des théories de saint Thomas, mais l'esprit saisi et le cœur touché de la grandeur et de la sincérité de sa foi. Un jour, comme je feuilletais un de ces redoutables in-folio de la scolastique, mes yeux s'arrêtèrent sur une gravure assurément très-grossière, mais d'une expression puissante et d'un sens élevé. On y voit le frère Thomas agenouillé et en prière. La *Somme* est devant lui, il vient sans doute d'en décrire un des derniers chapitres, et il l'offre à Dieu en se demandant avec anxiété si cette œuvre de toute sa vie sera agréable au Seigneur. Dieu parle, et un rayon sorti de ses lèvres porte au fond du cœur de saint Thomas consolé et ravi ces mots : *Bene dixisti de me, Thoma.* Que de choses dans ces simples paroles ! Un homme, une créature ignorante et faible, a osé s'interroger sur le mystère de l'existence. Elle a eu l'audace de se frayer une route jusque dans les profondeurs de l'essence divine ; elle a parlé de l'Ineffable. Heureux les philosophes d'aujourd'hui qui ont la même audace que saint Thomas, et qui raisonnent sur Dieu sans avoir l'appui d'une tradition antique et d'une foi précise, s'ils pouvaient, en interrogeant leur conscience, y entendre retentir avec l'accent divin cette parole de consolation et de paix : Vous avez bien parlé de moi.

VIII

1861

LA DIALECTIQUE (1).

Ce livre est formé de trois parties qui, sans avoir été faites l'une pour l'autre, s'ajustent pourtant d'une façon assez naturelle. D'abord, comme introduction, une défense de la métaphysique ; puis, au centre de l'ouvrage, une étude sur la dialectique de Platon, qui est le morceau capital ; enfin, comme pour ramener cette étude historique aux recherches et aux besoins de notre temps, un examen de la dialectique de Hégel. Nous ne dirons qu'un mot du premier morceau. Publié récemment pour répondre à l'attaque imprévue d'un brillant et capricieux écrivain, il a été fort remarqué par les amis de la philosophie, charmés d'avoir un avocat non moins habile à la défense qu'à la riposte, et qui a su mettre tout à la fois les connaisseurs et les rieurs de son côté. Nous voilà rassurés sur l'avenir de la métaphysique ; revenons avec M. Janet sur une des époques

(1) *Études sur la dialectique dans Platon et dans Hégel*, par M. Paul Janet, 1 vol. in-8, chez Ladrange. (Extrait de la *Revue de l'instruction publique*, livraison de février 1861.)

les plus glorieuses de son passé : parlons de la dialectique de Platon.

Tout le monde sait que la philosophie de Platon tout entière est contenue en germe dans sa théorie des idées, qui elle-même a pour base cette méthode célèbre connue sous le nom de dialectique. Que vaut la méthode dialectique, et d'abord en quoi consiste-t-elle ? Telle est la question.

Les uns n'ont vu dans la dialectique platonicienne qu'une méthode négative, dont tout l'effort, après avoir posé une question, est d'en détruire successivement toutes les solutions dogmatiques, afin de conduire ainsi l'esprit au sentiment de sa faiblesse et de lui apprendre la réserve et la modestie. Voilà bien comment les platoniciens de la seconde académie, les Arcésilas et les Carnéade, entendaient les choses, et, à ce compte, la dialectique de Platon aurait trouvé au XVIIe siècle son plus habile disciple dans ce subtil et ingénieux Bayle dont Voltaire disait : « C'est l'avocat général du scepticisme ; seulement il ne donne jamais ses conclusions. »

Ce n'est point ainsi que Platon a été compris par son plus grand disciple et son plus redoutable adversaire. Aux yeux d'Aristote, la dialectique vise à un résultat très-positif ; par malheur, elle ne sait pas y conduire. Elle consiste uniquement dans l'emploi et dans l'abus de l'abstraction. Chercher en toute chose ce qu'elle a de général, négliger les différences, s'élever ainsi à des types abstraits, tel que le beau, le bien, l'être, l'unité, et s'imaginer qu'on a trouvé l'essence des choses : voilà toute la dialectique. Le reste est une affaire d'ima-

gination, et l'on peut s'en fier à un artiste comme Platon pour jeter sur ces arides abstractions le brillant manteau d'une poésie enchanteresse. Mais le fond des choses n'en vaut pas mieux, et Aristote résume ainsi son sentiment sur la méthode de son maître : « Tout cela, dit-il, c'est raisonner sur des abstractions vides et faire des métaphores poétiques : Τοῦτο ἐστι κενολογεῖν καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς. »

Cette opinion d'Aristote a pris dans la science une grande autorité, en dépit des protestations de l'école d'Alexandrie, pour qui la dialectique, loin de s'appuyer sur des abstractions vaines, est le moyen unique d'élever par degrés notre pensée des intuitions grossières des sens aux sublimes clartés de l'extase, et de pénétrer de la sorte jusqu'au fond le plus reculé de la nature des choses, jusqu'à l'unité absolue, source de toute pensée et de toute existence. Mais les mystiques d'Alexandrie, et, après eux, les grands idéalistes modernes, ont eu beau dire, il s'est trouvé de tout temps une classe très-nombreuse d'esprits à qui la dialectique de Platon, sa théorie des idées, son monde intelligible et ses prototypes éternels, ont inspiré une défiance incurable.

Aujourd'hui même que Platon est mieux connu que jamais, plus d'un esprit éminent, M. Ravaisson, par exemple, décrit et juge la dialectique de Platon comme la décrivait et la jugeait Aristote; et l'autre jour encore, un ingénieux écrivain, qui se délasse de ses profondes études sur les langues sémitiques par de légers paradoxes philosophiques et littéraires, M. Renan, s'égayait

aux dépens des critiques naïfs qui prennent au sérieux la dialectique de Platon, et veulent voir des théories profondes dans les jeux d'esprit du plus brillant causeur de l'antiquité.

Au milieu de ces expériences contradictoires, il importait qu'un esprit ferme et étendu, comme M. Paul Janet, nourri dans l'étude de la philosophie grecque, capable d'embrasser l'œuvre entière de Platon, de la rattacher à ses origines depuis Pythagore jusqu'à Socrate, et de la suivre dans ses vicissitudes, depuis Speusippe jusqu'à Proclus, vînt nous dire enfin, avec l'autorité d'un critique impartial, et tous les textes à la main, ce que c'est que la dialectique de Platon.

A notre avis, M. Janet a parfaitement réussi à établir deux points considérables et qui resteront acquis à l'histoire de la philosophie. Le premier, c'est que la dialectique n'est point un procédé simple, mais un enchaînement de procédés divers et concordants; le second, c'est que le procédé capital de Platon ne s'appuie point sur l'abstraction, ni sur la généralisation, ni sur le raisonnement, ni sur aucune autre faculté médiate et discursive, mais sur la faculté immédiate et intuitive par excellence, savoir, le νοῦς, la raison.

L'art de discuter et de réfuter joue un grand rôle dans Platon. Il avait appris cet art à l'école de Socrate, et il y était passé maître à son tour. La réfutation occupe donc le premier plan de la dialectique, et elle lui a donné sa forme; mais elle ne la constitue pas. Elle répond à ce que les pythagoriciens appelaient la purification, la κάθαρσις, premier degré de l'initiation. Son

but, en effet, est de purifier l'esprit en le délivrant des opinions préconçues, des jugements inconsidérés, des préjugés d'une éducation mal conduite.

Cela fait, il s'agit de donner à son intelligence d'autres habitudes, et de la préparer à l'étude sérieuse et approfondie des problèmes. Ici se placent divers procédés que Platon emprunte encore à Socrate : c'est d'abord l'induction, cet art admirable que les modernes s'imaginent quelquefois avoir inventé, mais dont Aristote, qui lui-même l'a pratiqué avec génie, fait expressément honneur au maître de Platon, et qu'il définit de la manière la plus précise : une marche régulière et progressive du particulier au général. Après l'induction qui ordonne et combine les données de l'expérience, vient la définition, qui s'en sert pour rattacher l'individu à son espèce et le distinguer de tout ce qui n'est pas lui.

Ainsi préparée par ces exercices salutaires et fortifiants, la pensée peut prendre son vol, sortir enfin d'elle-même et tenter de saisir l'essence des choses. Y parviendra-t-elle toujours au gré de ses vœux? Non sans doute, Platon ne l'ignore pas, mais il croit qu'elle est capable d'y atteindre quelquefois, dans une certaine mesure proportionnée à sa faiblesse et à ses besoins. En effet, il lui a été donné d'entrevoir au delà du vrai, l'idéal; au delà du fini et du relatif, l'infini et l'absolu. Et comment cela? En dégageant le fini de ses limites et le relatif de ses conditions, en concevant la beauté sans tache, la justice sans défaillance, la science sans erreur, le bien sans mélange du mal. C'est ainsi que la

faible pensée humaine réussit à prendre pied dans un monde qui la surpasse et à s'initier aux mystères éternels.

Et ne croyez pas que cette prise de possession de l'idéal se fasse d'un seul coup, par une sorte d'illumination mystique qui pourrait être un piége de l'imagination et une source de visions chimériques. Non, c'est par une suite de degrés que la pensée atteint peu à peu jusqu'aux cimes les plus hautes de l'idéal. Les idées, en effet, forment une hiérarchie; il y en a qui s'abaissent, pour ainsi parler, jusque tout près de terre; elles servent à l'esprit de point d'appui pour monter à des idées d'un titre supérieur, et parvenir ainsi, d'idées en idées, à l'idée première qui est l'idée du bien. Ici encore, les procédés socratiques, la définition, la comparaison, la réfutation, trouvent leur emploi. Il faut spécifier chaque idée, lui assigner sa valeur et son rang; surtout il faut savoir quelles sont celles qui s'attirent nécessairement et celles qui s'excluent. Art délicat, art suprême, car il n'opère plus sur de simples concepts de l'esprit humain, mais sur les éléments essentiels et primitifs de l'existence.

Quand la philosophie est parvenue à voir clair dans cette haute et périlleuse région, il lui reste à redescendre aux choses de la terre et à comprendre le système réel de la nature en le rattachant au plan idéal dont il est une copie.

Telle est la suite des procédés divers qui composent l'ensemble imposant de la dialectique platonicienne. Nous venons d'en tracer une faible esquisse, c'est dans

le livre de M. Janet qu'il faut chercher tous les traits du tableau. Les hommes du métier y admireront surtout avec quelle richesse d'érudition et quelle finesse de critique l'auteur s'est servi des passages les plus difficiles du *Sophiste* et du *Parménide* et des commentaires de Proclus. Ce qui serait pour tout autre une pierre d'achoppement, lui devient un secours et un moyen de démonstration. Il y a un point surtout, le plus obscur et le plus important de tous, sur lequel il se plaît à jeter la lumière : je veux parler de ce procédé presque mystérieux qui est pourtant le procédé capital de Platon, et qui porte le nom de *réminiscence*. M. Janet, écartant les voiles mythologiques dont Platon enveloppe volontiers sa pensée, rapprochant les passages les plus divers, éclaircissant la théorie de la connaissance par la théorie de l'amour, parvient enfin à établir d'une manière irréfragable que la réminiscence ne peut pas être réduite à un procédé de généralisation, qu'elle est l'acte essentiel de la raison, saisissant l'idéal à travers le réel et s'élevant du milieu des choses imparfaites à la contemplation de l'être absolu. Voici sa démonstration résumée dans une belle et forte page :

« La généralisation, comme la dialectique, part des objets réels ; mais l'une a son point de départ dans les analogies ou les ressemblances des choses, l'autre dans leurs contradictions. La généralisation, pour former ses premières notions, retranche aux divers êtres quelque chose de leur réalité, pour ne conserver que les caractères qui leur sont communs : la dialectique ne supprime dans les choses que la contradiction. L'une

recherche le genre, l'autre l'essence. Dès le premier pas, la généralisation a déserté le domaine du réel, pour entrer dans celui de l'abstrait. La dialectique n'échappe au réel que pour atteindre le parfait, l'absolu, l'immobile. Mais dans ces deux mondes, abstrait d'un côté, idéal de l'autre, la généralisation et la dialectique marchent et s'élèvent également; seulement le besoin de l'une, c'est toujours un plus parfait indéterminé; le besoin de l'autre, toujours un plus parfait idéal. Chaque progrès de la généralisation diminue l'être de ses notions; chaque progrès de la dialectique augmente l'être des siennes. Le terme de la généralisation, si elle en a un, est l'unité vide, abstraite, inexprimable, impossible, que Platon accable de sa dialectique même. Le terme de la dialectique, c'est l'être réel, l'être vivant, possédant la plénitude de l'existence, et dispensant à tout ce qui est, soit dans le monde sensible, soit dans le monde intelligible, l'être et la vérité (1). »

Je demande maintenant si ce procédé rationnel, si bien décrit par M. Janet, si nettement distingué de la généralisation purement logique, je demande si ce procédé, escorté et fortifié de tous les autres procédés accessoires, conduit en effet Platon au Dieu vivant du spiritualisme.

M. Janet ne paraît pas en douter, et en cela nous le croyons d'accord avec les intentions les plus constantes, avec les aspirations les plus sincères de Platon. Mais

(1) Pages 238, 239.

Platon s'est-il mis en règle avec la logique ? Le Dieu du *Parménide* et de la *République,* je veux dire le Dieu de la théorie des idées, est-il le même que le Dieu du *Timée* et des *Lois ?* D'une part, je trouve une idée, la première de toutes, l'idée des idées, l'idée du bien, simple, immobile, éternelle ; de l'autre, une cause active, animée, heureuse d'agir et de se manifester, cause intelligente et bonne, j'en conviens, et Platon le dit expressément, mais qui peut-être, à cause de cela même, n'est pas l'intelligence et le bien en soi. En d'autres termes, n'y a-t-il pas au sein même de la philosophie de Platon une lutte secrète, non pas un système unique, mais deux systèmes dont l'un s'arrête à une théodicée populaire et anthropomorphique, tandis que l'autre incline à une théodicée transcendante et presque panthéiste? Et ce conflit de deux tendances contraires n'éclate-t-il pas au grand jour, quand nous voyons, aux premiers siècles de l'Église, les pères du christianisme, les saint Justin, les Clément, les saint Augustin, concilier aisément leur théologie avec celle du *Timée*, tandis que les philosophes d'Alexandrie et d'Athènes trouvent dans Platon leur Dieu impersonnel, leur Unité indéterminée, *supérieure à la pensée et à l'essence elle-même en dignité et en puissance?* Voilà le doute qui nous reste après avoir lu M. Janet ; à lui plus qu'à personne il appartient de le dissiper.

C'est peut-être sous le poids de ce problème historique que M. Janet a été amené à comparer la dialectique de Platon avec celle de Hégel. Il serait commode aux hégéliens de s'attribuer d'illustres et pures origines,

d'imiter les Porphyre et les Proclus, qui abritaient leurs subtilités et leurs rêveries derrière le nom de Platon. La question est de savoir si l'étrange méthode qu'il a plu à Hégel d'appeler dialectique a quelque rapport avec la méthode platonicienne. Sur ce point particulier le livre de M. Janet ne laissera rien à désirer aux plus exigeants. Il montre avec une précision et une force de raisonnement singulières que la dialectique de Platon, bien loin de rompre en visière au principe de contradiction, loi suprême de la pensée, s'y rapporte et s'y appuie sans cesse, tandis que la prétention déclarée de Hégel, c'est d'avoir renversé le principe de contradiction et introduit dans le monde une logique nouvelle, fondée sur l'identité des contradictoires.

Aussi bien, voilà une prétention qui aurait paru quelque peu surprenante à Platon. Qu'eût-il pensé, lui qui s'est tant moqué des sophistes, si l'on était venu lui dire que Gorgias, identifiant l'être et le non-être, Protagoras, ramenant toutes les oppositions des choses à la loi du devenir, étaient sur la voie de la plus grande découverte de l'esprit humain ? Quelle occasion d'appliquer cette mordante ironie dont Socrate lui avait transmis le secret !

Examinons un peu, en compagnie de M. Janet, cette admirable invention de l'Allemagne contemporaine. M. Janet ne s'est pas flatté d'étudier à fond, dans une esquisse de cent pages, un système aussi obscur, aussi compliqué et d'ailleurs aussi considérable que celui de Hégel ; mais en attendant un plus ample informé, il a voulu résoudre un petit nombre de questions décisives :

quel est le point de départ de la philosophie d'Hégel? quel est son instrument de découverte, son moyen d'aller en avant? quel est enfin son point d'arrivée?

On sait que le point de départ de Hégel est l'idée de l'être pur. Il rejette le *Cogito, ergo sum* de Descartes, comme entaché d'empirisme. L'équation de Fichte, *moi* = *moi*, lui est également suspecte. Il lui faut quelque chose d'absolument primitif, et ce quelque chose, c'est l'être indéterminé, l'être pur. M. Janet arrête ici les hégéliens, et démontre que l'être pur n'est pas un principe, pas plus dans l'ordre de la pensée que dans l'ordre de l'existence. Il s'attache ensuite au procédé propre de Hégel, à cet art inouï de faire sortir d'une première idée une idée nouvelle par le conflit de deux termes contradictoires. C'est ce qu'on appelle dans l'école le *processus* ou le rhythme de l'idée. M. Janet ne pouvait pas suivre Hégel dans l'inextricable réseau de ses antinomies. Il a pris pour type la première des déductions hégéliennes, celle de qui dépendent toutes les autres, la déduction célèbre qui résout la contradiction de l'*être* et du *néant* dans le *devenir*. M. Janet suit Hégel pas à pas. Il démontre tour à tour que l'idée de l'être pur ne peut pas être identifiée avec celle du néant, puis qu'il est tout aussi déraisonnable de déclarer ces deux idées contradictoires; puis enfin que de quelque façon qu'on les unisse ou qu'on les oppose, il est impossible d'en tirer l'idée du devenir, de sorte que la déduction de Hégel, convaincue d'impuissance à tous ses moments, faiblit et s'écroule de toutes parts.

Cette lutte dialectique est des plus intéressantes.

M. Paul Janet y déploie une souplesse et une vigueur de raisonnement et en même temps une aisance, une subtilité, une dextérité vraiment dignes, je ne dirai pas d'un hégélien habile, d'un homme d'Heidelberg ou de Berlin, mais plutôt d'un Grec du meilleur temps d'Athènes, d'un platonicien consommé. On dirait Speusippe ou Xénocrate luttant avec quelque redoutable dialecticien de l'école de Mégare. Mais en nommant Xénocrate, je crains de faire tort à M. Janet : car s'il a la gravité et la force de cet ancien, il n'a pas cette austérité excessive et cette pesanteur que lui reprochait Platon. M. Janet est un dialecticien plein d'élégance et de feu. Sa pensée, toujours sérieuse au fond, sait se colorer au besoin d'un éclat aimable, ou s'aiguiser d'une fine ironie. Voyez ce passage ou il raille Hégel sur sa prétendue explication du pourquoi de la création.

« Je demande, dit M. Janet, quel besoin le Dieu de Hégel éprouve de créer le monde. S'il se connaît et se possède de toute éternité, qu'a-t-il besoin de se chercher si longtemps à travers tant d'épreuves différentes? Pourquoi se donne-t-il tant de mal pour se trouver, puisqu'il se possède ?..... Il ne reste qu'à dire comme Héraclite : Jupiter s'amuse, Ζεὺς παίζει. Mais alors rendez-lui sa liberté, et ne le forcez pas à cette gymnastique monotone de la *chose en soi*, de la *chose pour soi*, de la *chose en soi et pour soi*. Quel divertissement pour l'être infini ! quelle agréable dissipation ! Chaque peuple a son imagination et ses plaisirs. Le peuple grec, quand il faisait jouer Jupiter, le promenait dans les bocages et près des eaux, dans la

chambre d'Alcmène ou de Danaé. Le peuple allemand, plus austère, n'imagine pour l'être absolu d'autre jeu que la mécanique éternelle d'une logique à trois moments, et Dieu, pour se distraire des ennuis de sa solitude immobile, n'a rien de mieux à faire que de passer éternellement de la thèse à l'antithèse et de l'antithèse à la synthèse (1). »

Lisez encore ce passage d'une mordante ironie, où M. Janet ne frappe ni moins fort ni moins juste : « ..... Ainsi l'absolu, dans la doctrine de Hégel, n'est pas essentiellement esprit ; il ne l'est qu'accidentellement. S'il n'est pas esprit, qu'est-il donc ? Il est une chose. C'est le *caput mortuum* de l'analyse et de l'abstraction divinisé ; c'est un squelette dont on a fait un roi en le couvrant de manteaux empruntés. Devant cet être mort, les abstracteurs de quintessence s'agenouillent et adorent ; les hommes positifs et pratiques le dépouillent et le foulent aux pieds, et ils se passent de roi. Quelques-uns, plus fins que les autres, sourient et le laissent adorer par le peuple qui le croit vivant (2). »

On voit que les conclusions de M. Janet ne sont pas médiocrement sévères. Quand il arrive, en effet, à sa troisième question, celle du dernier terme de la dialectique de Hégel, il n'hésite pas à déclarer qu'un tel système plaçant à l'origine des choses l'être le plus indéterminé et le plus imparfait, et prétendant en faire sortir toutes choses et Dieu même en vertu d'une nécessité logique, un tel système ne garde de Dieu que le

(1) Page 375.

(2) Page 386.

nom, et se confond dès lors par ses conséquences avec les systèmes les plus décriés. C'est, dit-il, l'*algèbre du naturalisme*.

On ne peut mieux conclure, à notre avis, et nous y persisterons jusqu'à ce que les hégéliens de France, d'Allemagne ou d'Italie aient réfuté les objections de M. Janet. Aussi bien voici le traducteur de la *Logique* d'Hégel qui nous annonce une réponse prochaine. Espérons que M. Véra ira droit aux difficultés sérieuses et ne s'attardera pas à justifier Hégel de quelques peccadilles qu'on a pu lui imputer injustement. J'ai cru, en ce qui me touche, que Hégel trouvait le système astronomique de Ptolémée meilleur que celui de Copernic, comme laissant à la terre et à l'homme une meilleure part. M. Véra m'assure que j'ai été mal informé. Soit; je m'en rapporte à lui très-volontiers, d'autant mieux qu'il me fournit lui-même tout ce dont j'avais besoin, savoir, cette étrange thèse de Hégel que la terre est le plus parfait des corps célestes. Que veut dire cela? C'est que l'homme étant le seul Dieu que le système de Hégel puisse reconnaître, il fallait bien que cet être, qui est le plus parfait de tous, habitât le séjour le plus parfait. Donc la terre est le plus parfait des corps célestes. —Je persiste à penser que le raisonnement touche au ridicule, mais le ridicule ici est peu de chose; ce qui est de la dernière gravité, c'est que le raisonnement de Hégel s'appuie au fond sur cette majeure: il n'y a d'autre Dieu que l'esprit humain. Je défie les hégéliens de justifier une telle prémisse. En attendant qu'ils l'aient essayé, disons que le livre de M. Janet est un éclatant

démenti à ceux qui se plaisent à dire que le spiritualisme en France est à son déclin. Ce qui me frappe, au contraire, c'est la sénilité précoce du sensualisme renaissant, et en face de lui la vigueur et l'élan de cette jeune école qui vient après quatre générations successives rajeunir la séve immortelle du spiritualisme. Une doctrine qui suscite des livres comme celui de M. Janet, qui donne à Platon un tel interprète et à Hégel un tel adversaire, est pleine de vie et d'avenir.

DEUXIÈME PARTIE

DISCOURS

IX

1857

DISCOURS

SUR LA PHILOSOPHIE DE LEIBNITZ (1).

Messieurs,

Après quatre ans d'absence employés au service d'une savante compagnie (2), sœur illustre de la Sorbonne, je reviens vers cette chaire où la bienveillance de la Faculté des lettres et la sympathie d'un auditoire attentif protégèrent autrefois mes premiers essais ; j'y reviens le cœur plein de reconnaissance et plein aussi d'une sorte d'effroi. Il me sera trop aisé d'expliquer tout à l'heure le sujet de mes craintes; mais comment trouver des paroles pour remercier dignement mes maîtres de la

(1) Prononcé à la Sorbonne, le 19 janvier 1857, pour l'ouverture du cours d'histoire de la philosophie.

(2) Le collége de France.

Faculté de m'avoir appelé à eux d'une voix unanime? Ils ont voulu sans doute, ces hommes éminents, non pas récompenser le peu que j'ai fait, mais m'encourager à faire beaucoup mieux et beaucoup plus pour être moins indigne d'être leur collègue.

C'est encore, je n'en puis douter, sur la foi de ces juges pleins d'autorité et d'indulgence que le Conseil académique a voulu, lui aussi, m'honorer d'une précieuse, d'une inestimable unanimité, à laquelle ont daigné prendre part les représentants les plus considérables de la religion (1) et de la magistrature (2). Mais, hélas! puis-je parler du Conseil académique sans songer avec une profonde douleur au vide affreux qu'une main criminelle vient d'y creuser? D'autres diront mieux que moi tout ce qu'ont perdu la religion et la patrie en perdant monseigneur Sibour: ils parleront de ses rares talents, de ses lumières, de sa charité, de sa bonté, de sa douceur. Pour moi, parmi tant de vertus du noble prélat, qu'il me soit permis d'en louer au moins une, celle dont j'ai fait l'épreuve, je veux parler de sa tolérance. Je n'oublierai jamais, et ce souvenir sera parmi les souvenirs sacrés de ma vie, qu'un des derniers actes de monseigneur Sibour ç'a été de venir deux fois au Conseil académique pour donner sa voix à un serviteur dévoué de la philosophie. Il n'y a là, je le sais, qu'un des moindres témoignages de son amour pour les belles

(1) Mgr Sibour, archevêque de Paris; M. l'abbé Maret, doyen de la Faculté de théologie; M. le pasteur Athanase Coquerel.

(2) M. le premier président Delangle, M. le président Bérenger.

études, de sa sympathie généreuse pour les sciences ; mais puisqu'il m'a été donné, en cette occasion si récente, d'éprouver les effets de sa libérale et chrétienne impartialité, je suis son obligé, son témoin, je veux lui rendre hommage, et, en satisfaisant mon cœur, je crois remplir un devoir. (*Applaudissements.*)

Il me reste à acquitter une autre dette qui ne sera mêlée, cette fois, d'aucun douloureux souvenir: c'est de remercier M. le ministre de l'instruction publique (1) d'avoir ratifié le choix que lui proposaient d'un commun accord deux éminentes compagnies. Familier depuis sa jeunesse avec les études philosophiques, M. le ministre avait bien voulu plus d'une fois (il m'a fait l'honneur de me le dire) remarquer mes faibles écrits ; il savait quels étaient mes maîtres, mes amis, mes contradicteurs, mes adversaires. Sachant tout cela, M. le ministre m'a choisi sans me demander autre chose que de rester fidèle à mon passé. Grâces lui soient rendues pour tant de loyauté et de confiance; et pourquoi ne le dirais-je pas? il m'est doux, comme enfant de l'Université et comme soldat de la cause philosophique, de louer publiquement le magistrat, l'homme de bien à qui l'Empereur a confié l'Université pour en réparer l'édifice, et dont le premier acte public, vous ne l'avez pas oublié, messieurs, fut de proclamer la liberté de conscience, c'est-à-dire la conquête la plus précieuse, la plus glorieuse, la plus inviolable dont la philosophie se puisse honorer. (*Applaudissements.*)

(1) M. Rouland.

Je parle de la philosophie, de ses travaux et de ses conquêtes; mais qui suis-je pour en parler? Je suis, messieurs, un disciple convaincu des philosophes éminents qui ont tour à tour occupé cette chaire, M. Royer-Collard, M. Cousin, M. Jouffroy, M. Damiron.

Quelle noble famille d'intelligences! quel éclatant faisceau de gloires amies! Ne sera-ce pas le premier titre d'honneur de la Faculté des lettres d'avoir donné, en moins d'un demi-siècle, à la philosophie et à l'éloquence françaises, une suite si rare d'interprètes supérieurs? Je ne sais ce qu'il faut y admirer le plus, ou de l'imposante unité des doctrines, ou de la variété, de la richesse, de l'originalité des œuvres et des talents. Du sein de l'Université naissante, M. Royer-Collard élève une voix encore inconnue et solitaire, mais qui déjà retentit dans les âmes et s'y grave avec la force et la majesté de la loi. Il enseigne le spiritualisme à la France, qui jadis l'enseignait à l'Europe, et qui semblait l'avoir oublié.

Cette chaire était alors bien peu entourée, mais elle réunissait quelquefois Camille Jordan, de Gérando, de Serre, avec celui que M. Royer-Collard appelait *notre maître à tous*, Maine de Biran. Dans le coin le plus obscur de l'auditoire, M. Royer-Collard aperçoit et distingue un jeune homme: « Il y a du Platon dans ce jeune homme-là », dit-il, et déjà il songe à le prendre pour successeur. Bientôt en effet le Socrate de la Sorbonne voit, comme autrefois celui d'Athènes, son jeune et brillant disciple s'échapper de ses mains et s'envoler dans un monde nouveau sur l'aile des idées.

Quelques mois ont suffi à M. Cousin pour parcourir le cercle du spiritualisme écossais, et déjà il ne peut s'y contenir; il s'élance, parcourt tous les systèmes, toutes les époques, de Descartes à Platon, de Platon à Proclus, de Proclus à Abélard, de l'Écosse à l'Allemagne, de Reid à Kant, de Stewart à Schelling, agitant les problèmes, remuant les idées, semant à pleines mains les vues larges et fécondes, admirable surtout pour susciter les esprits. On sait cela, messieurs, à la Sorbonne; car jamais cette faculté merveilleuse de deviner les talents inspira-t-elle mieux M. Cousin que le jour où il appela, lui aussi à son tour, pour le remplacer dans cette chaire, un jeune homme de vingt-cinq ans, devenu bientôt un des maîtres les plus brillants de la parole, aujourd'hui un des plus regrettés, l'éloquent et populaire auteur de la *Religion naturelle* et du *Devoir?* (*Applaudissements.*)

Mais entre M. Cousin et ses plus jeunes disciples se place une génération intermédiaire, représentée par deux hommes qu'on ne peut pas séparer. L'un d'eux avait reçu en partage le don de la contemplation intérieure (1). Il aimait à se plonger dans cet océan des faits de conscience; et quand il venait ici en raconter les merveilles, en faire entrevoir les profondeurs, à travers la pure et douce lumière de sa noble parole, on sentait la chaleur d'une âme tout émue, saisie d'une religieuse mélancolie en face des mystères éternels. Près de lui, son camarade d'école (2), son constant ami, par-

(1) M. Théodore Jouffroy.

(2) M. Philippe Damiron.

tageant ses études et ses convictions, comme lui se faisant de la philosophie une religion, voyant comme lui dans le ministère de la parole une sorte de sacerdoce, et sachant donner à la même doctrine, pieusement recueillie dans une âme pure, un charme exquis de sincérité, de naturel et de candeur.

Voici deux ans, messieurs, que vous n'entendez plus cette parole respectée ; et qui pouvait mieux adoucir vos regrets que le critique ingénieux, l'esprit élégant et orné, l'habile et consciencieux professeur qui m'a précédé dans cette chaire? Mais je crois entendre M. Charles Lévêque lui-même qui arrête l'éloge sur des lèvres amies et me prie d'associer sa voix à la mienne pour honorer notre commun maître, le disciple fidèle de Royer-Collard et de Cousin, le digne ami de Jouffroy, l'aimable et respectable écrivain du *Globe*, un des meilleurs représentants de cette école libérale de la restauration qui a laissé dans l'histoire de l'esprit français une trace glorieuse et ineffaçable.

Honorons les ancêtres, messieurs. Rappelons leurs travaux, leurs services, leurs combats. Ne parlons d'eux, serait-ce pour les contredire, qu'avec sympathie et respect. J'entends dire qu'ils prêtent à la critique. Je le crois aisément ; ils n'ont pas été infaillibles ; ils ont fait leur tâche, et non pas la nôtre ; mais ce que je sais mieux encore, c'est qu'ils ont servi la bonne cause, c'est qu'ils ont illustré l'Université et la France, c'est qu'ils ont été nos maîtres, nos guides, nos modèles, nos pères spirituels. Appliquer à de tels hommes une critique acerbe et moqueuse, c'est, il me semble,

manquer à la piété. Honorer leur mémoire ou leur noble vieillesse, c'est une justice, c'est un devoir, c'est un bon sentiment. (*Applaudissements.*)

Que devais-je faire, messieurs, pour continuer le moins faiblement possible une si belle tradition ? Comment marquer le caractère que je voudrais imprimer, ou, pour mieux dire, conserver à cet enseignement ? Il m'a paru que je n'y pouvais mieux réussir qu'en choisissant pour sujet de nos entretiens le philosophe qui est, à mes yeux, le plus grand spiritualiste des temps modernes : je parle de Leibnitz. Ayant exposé Platon pendant les quatre années de mon cours au collége de France, appelé d'ailleurs, par le cours régulier de notre enseignement historique, à traiter de la philosophie moderne, je n'avais le choix, parmi les pères du spiritualisme, qu'entre Leibnitz et Descartes. J'ai préféré Leibnitz, et je consacrerai ce premier entretien à vous en dire les raisons.

Je ne viens pas établir une comparaison entre Descartes et Leibnitz : il est certain que ce sont les deux seuls modernes qu'on puisse opposer à Platon et à Aristote ; car il a manqué à Bacon le don de créer, et Newton, qui avait au plus haut degré ce don supérieur, et qui l'a déployé en physique et en mathématiques avec une force admirable, n'avait pas cette hauteur et cette généralité de vues que le génie métaphysique peut seul donner. Descartes et Leibnitz, égaux à Newton dans les mathématiques, et physiciens supérieurs, sont, par-dessus tout cela et avant tout, de grands métaphysiciens, de vrais et complets philosophes.

Sans Descartes, je le sais, Leibnitz n'eût pas été Leibnitz, ni en physique, ni en géométrie, ni en métaphysique. Otez l'*Analyse* de Descartes, le calcul infinitésimal ne peut pas naître ; ôtez le *Discours de la méthode*, il n'y a plus de *Théodicée*. Voilà donc qui est incontestable : Leibnitz vient de Descartes ; mais, par cela même qu'il en vient et qu'il y ajoute, il est en tout un génie plus complet ; il est une expression plus large et plus vraie de la philosophie moderne. Et voilà la première raison de mon choix : Leibnitz est à mes yeux le cartésianisme en mouvement et en progrès.

Écoutez-le lui-même, s'élevant avec une force, une verve et une malice admirables contre les purs cartésiens, qui se bornent, dit-il, à paraphraser leur maître (*Nihil aliud quam ducis sui paraphrastæ*) (1).

C'était bien la peine, dit-il, de renverser Aristote, pour lui substituer une nouvelle idole ! Idole pour idole, j'aimerais mieux l'ancienne superstition : car il y a plus de vérité dans la *Physique* d'Aristote que dans les *Méditations* de Descartes (2). — On ne peut contredire Descartes sans que ses partisans crient au sacrilége. Mais quoi ! « ..... La meilleure réponse que messieurs les cartésiens pourraient faire serait de profiter des avis de M. d'Avranches (3), de se défaire de l'esprit de secte, toujours contraire à l'avancement des sciences, de joindre à la lecture des excellents ouvrages de M. Des-

(1) *Epist. ad Thomasium*, 3.

(2) *Ibid.*, 4.

(3) Le docte Huet, auteur de la célèbre *Censure de la philosophie cartésienne.*

cartes celle de quelques autres grands hommes anciens et modernes; de ne pas mépriser l'antiquité, où M. Descartes a pris une bonne partie de ses meilleures pensées; de s'attacher aux expériences et aux démonstrations, au lieu de ces raisonnements généraux qui ne servent qu'à entretenir l'oisiveté et à couvrir l'ignorance; de tâcher de faire quelques pas en avant, et de ne pas se contenter d'être de simples paraphrastes de leur maître, et de ne pas négliger ou mépriser l'anatomie, l'histoire, les langues, la critique, faute d'en connaître l'importance et le prix... J'ajouterai que je ne sais comment et par quelle étoile, dont l'influence est ennemie de toutes sortes de secrets, les cartésiens n'ont presque rien fait de nouveau, et que presque toutes les découvertes ont été faites par des gens qui ne le sont point... Il semble que ceux qui s'attachent à un seul maître s'abaissent par cette sorte d'esclavage et ne conçoivent presque rien qu'après lui (1)... »

Je pourrais vous citer beaucoup de passages de cette force et de cette ironie. Mais en voici deux que vous recueillerez avec un soin tout particulier, car hier encore ils étaient inédits (2); je vous en donne la primeur :

« Les sectateurs d'un auteur n'étudient ordinaire-

(1) *Lettre à l'abbé Nicaise*, dans Dutens, t. II, p. 1, 243.

(2) Je tire ces lignes et celles qui suivent d'une publication toute récente et infiniment précieuse de M. Foucher de Careil, à qui les amis de la philosophie Leibnitienne sont déjà si redevables ; elle est intitulée : *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibnitz*, précédés d'une introduction (in-8, Paris, chez Durand, rue des Grés, 7).

ment que les écrits du maître, au lieu du grand livre de la nature. Ils s'accoutument au babil, à des faux-fuyants et à la paresse ; ils ignorent ce qu'il y a de bon chez les autres, et se privent des avantages qu'ils en pourraient recevoir ; car ils sont toujours déterminés à penser la même chose d'une même façon ; ils ne trouvent jamais de vérités nouvelles, et cet esprit servile qui les tient enchaînés les rend ordinairement incapables de s'élever à des inventions et de faire des progrès de conséquence (1). » — Il ne s'agit donc pas de redire éternellement Descartes, il s'agit de le continuer; et souvent ce sera le continuer que de le contredire, car, ajoute Leibnitz avec une bonhomie pleine de malice :

« S'il avait vécu, le genre humain lui aurait de grandes obligations, et il se serait peut-être corrigé en bien des endroits... Jouissons donc de ce qu'il a de bon, sans nous infecter de son système et de l'esprit de secte ; mais surtont tâchons de l'imiter en faisant des découvertes ; c'est la véritable manière de suivre les grands hommes, et de prendre part à leur gloire sans leur rien dérober (2). »

Vous le voyez, messieurs, l'esprit de secte est ce qu'il y a au monde de plus antipathique à Leibnitz; c'est une intelligence d'une souplesse et d'une largeur infinies, qui veut embrasser toutes les faces des choses,

(1) *Lettres sur Descartes et le cartésianisme*, dans la publication de M. Foucher de Careil, p. 13.

(2) *Ibid.*, p. 21.

et qui trouve du bon dans tous les systèmes ; en un mot, Leibnitz est éclectique. C'est ma seconde raison de le préférer à Descartes.

J'entends dire que l'éclectisme est mort. Messieurs, en êtes-vous bien sûrs ? Les mots périssent, surtout les mots d'école et de guerre, *ut sylvæ foliis*..... mais les idées grandes et justes ne périssent pas.

Multa renascentur quæ jam cecidêre... L'éclectisme, s'il a péri, renaîtra, soyez-en certains ; car c'est une grande idée, et surtout c'est une idée juste.

J'ai coutume de distinguer deux sortes d'éclectismes, tous deux excellents, mais pas au même degré. Il y a d'abord ce que j'appellerai l'éclectisme purement critique : celui-là consiste à chercher la vérité dans tous les systèmes. On consulte les hommes de génie qui ont consacré leur vie à scruter les mystères de la nature ; on s'efforce de les comprendre et d'entrer au fond de leurs pensées ; puis on cherche à saisir le fort et le faible de chaque système ; on les compare les uns avec les autres, on les discute, on les confronte avec le sens commun, avec les données de la conscience, de l'histoire, de tous les genres d'observation. On arrive ainsi à dégager de chaque système quelque grande vérité qui en explique l'existence et la durée. Enfin, on rassemble toutes ces vérités qui naturellement s'unissent, car la vérité est amie de la vérité, et l'on se compose ainsi, avec plus ou moins de force et de bonheur, la doctrine la plus vaste, la plus pure, la plus harmonieuse, la plus complète qu'on soit capable de concevoir et d'embrasser.

Que dites-vous, messieurs, de ce petit éclectisme ? Il n'est déjà pas si méprisable, ni peut-être si aisé ! A mon sens, il faut se croire un bien grand seigneur pour se permettre d'en médire, et quant à moi, j'inclinerais fort à m'en contenter.

Je conviens maintenant que ce n'est là qu'un éclectisme secondaire, ou plutôt le premier degré, le commencement du grand éclectisme, qui est l'éclectisme créateur. Celui-ci, messieurs, n'est pas à l'usage de tout le monde. Il est plus facile de le conseiller aux autres que de le pratiquer soi-même ; et quand j'entends reprocher aigrement à l'éclectisme contemporain de n'avoir que le génie de la critique et de ne pas avoir le génie créateur, je trouve que ce reproche, dans la bouche de personnes qui n'ont peut-être ni l'un ni l'autre, n'est pas un faible excès d'injustice et d'insolence. L'éclectisme créateur, en effet, c'est l'éclectisme des hommes de génie, l'électisme des Platon, des Aristote, des Leibnitz. D'un seul mot, il consiste à recueillir toutes les grandes idées suscitées par le progrès des âges et à les fondre, pour les unir, au creuset d'une idée nouvelle.

Platon écoute Socrate. Il en recueille une excellente doctrine, qui pourtant ne lui suffit pas. D'Athènes il passe à Mégare, où il s'entretient avec Euclide ; puis il visite Cyrène pour y entendre Théodore. De là il passe en Sicile, en Italie, converse avec les disciples d'Empédocle, de Pythagore, de Parménide; recueille sur sa route une moisson de grandes idées, puis rentre à Athènes, s'enferme dans son petit jardin de l'Académie, et

là, sorti des agitations de la pensée en travail, calme, recueilli, maître de son génie, il compose ces merveilleux dialogues où le sentiment pieux de la tradition s'allie avec l'ardeur des nouveautés fécondes, où la philosophie du passé déroule ses merveilles, accrues par de nouvelles conceptions. On dirait un de ces grands fleuves qui, ayant reçu tous leurs affluents, coulent vers l'Océan dans leur plénitude et leur majesté. Tel Platon, grossi d'Héraclite, de Pythagore, d'Anaxagore, de Xénophane et de Parménide, absorbe, entraîne, emporte avec lui tous ces grands systèmes, unis et réconciliés, dans le fleuve de sa Dialectique.

Voilà le modèle du grand éclectisme, de l'éclectisme inventif et créateur : c'est celui-là que conseille et que va pratiquer Leibnitz.

» J'ai trouvé, dit-il, que la plupart des sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient (1). » Voilà la formule de l'éclectisme purement critique.

» J'ai tâché, continue Leibnitz, de déterrer et de réunir la vérité ensevelie et dissipée sous les opinions des différentes sectes des philosophes, et je crois y avoir ajouté quelque chose du mien pour faire quelques pas en avant. » Voilà la formule de l'éclectisme créateur.

Il faut entendre Leibnitz, dans le préambule de ses *Nouveaux Essais* (2), parler de son système propre avec

(1) *Lettres à Rémond de Montmort*. Chez Erdmann, p. 701.

(2) Livre I, chap. I.

un enthousiasme bien naturel, tempéré toutefois d'une agréable ironie. Savez-vous ce qui lui plaît surtout dans ce système qui semble son ouvrage ? C'est qu'il n'est pas tout entier de lui : il est à la fois très-nouveau et très-ancien :

« J'ai été frappé d'un nouveau système... Depuis je crois voir une nouvelle face de l'intérieur des choses. Ce système paraît allier Platon avec Démocrite, Aristote avec Descartes, les scolastiques avec les modernes, la théologie et la morale avec la raison. Il semble qu'il prend le meilleur de tous côtés, et que, puis après, il va plus loin qu'on n'est allé encore... »

Quelle est donc, me direz-vous, cette idée nouvelle que Leibnitz apporte à la philosophie? Cette idée, messieurs, elle est si grande, si belle, si profonde, si riche d'aspect divers, si fertile en conséquences, que, pour la développer dans toute son étendue, ce n'est pas une leçon qu'il me faudra, mais une année tout entière. C'est cette idée que j'aime en Leibnitz; c'est avant tout à cause d'elle que j'ai choisi Leibnitz pour sujet de nos entretiens ; j'emploierai donc toute l'année à l'approfondir, aujourd'hui je ne veux que l'esquisser.

Permettez que je donne un nom à cette idée ; je l'appelle l'idée dynamique ou le dynamisme, et je dis que le dynamisme, ce n'est rien moins que le fond solide et immortel de la métaphysique moderne, dont Leibnitz est le véritable fondateur. On fait honneur à Descartes d'avoir fondé la philosophie, et l'on a raison ; car Descartes a donné à la raison moderne son inébranlable point d'appui dans le *Cogito, ergo sum*, et son puissant

levier dans la méthode psychologique, ou, en d'autres termes, dans cette analyse réflexive qu'il a le premier appliquée aux idées de la conscience. Voilà la gloire de notre Descartes. Mais si Descartes a donné à la philosophie moderne une méthode, il a laissé à un autre la tâche non moins glorieuse de lui donner une métaphysique. Vous entendez ce que je veux dire : c'est que la méthode de Descartes est vraie, tandis que sa métaphysique est fausse.

Je m'explique : ce que j'appelle proprement la métaphysique de Descartes, c'est le dualisme de la pensée et de l'étendue. Or, en quoi consiste ce dualisme? Je vais le dire en peu de mots.

Descartes, pour échapper au doute qui menace de déraciner toutes ses idées, se replie sur lui-même. Que suis-je? dit-il : un être qui doute, qui raisonne, qui affirme et qui nie, qui aime, qui désire, qui veut, qui imagine aussi et qui sent. Or, qu'est-ce que tout cela? Tout cela, c'est penser. Voilà donc le fond très-simple de ce monde intérieur, si multiple, si divers, si confus au premier aspect? c'est le monde de la pensée; c'est la pensée avec des modes infiniment variés, mais c'est toujours la pensée, *res cogitans.*

Tournons maintenant nos regards vers le monde extérieur; mais ne le regardons pas avec nos préjugés, regardons-le avec notre raison, pour le comprendre et le définir.

C'est d'abord un chaos, où des myriades de phénomènes, chaleur, lumière, couleurs, senteurs, vibrations, figures, mouvements, tout se mêle et se confond.

A cette variété naturelle joignez tous les éléments de confusion ajoutés par les écoles : formes substantielles, espèces intentionnelles, causes finales, quiddités, eccéités, que sais-je? Descartes jette sur ce chaos un coup d'œil de géomètre et de philosophe, et sous son regard, comme sous la parole du Dieu créateur, la lumière se fait.

Qu'y a-t-il de clair en tout cela? demande-t-il ; qu'y a-t-il de simple, de général, d'intelligible? Il y a les figures, les distances, le repos, le mouvement. Mais la figure, c'est la limite de l'étendue ; le repos, le mouvement, les distances, sont des rapports dans l'étendue. Qu'est-ce donc qu'un corps en général ? c'est une chose figurée, divisible, mobile, d'un seul mot, une chose étendue, *res extensa*. Ainsi, ce monde, ce vaste univers, qui semble écraser l'homme, l'homme le comprend, et, pour ainsi dire, le dompte et le soumet en le définissant.

C'est une extension indéfinie en longueur, largeur et profondeur, diversifiée par un nombre infini de figures et de mouvements. Donc l'immense et effrayant problème de l'explication de l'univers n'est pas après tout qu'un problème de mécanique. — Donnez-moi de l'étendue et du mouvement, s'écrie Descartes, et je me charge de faire le monde. Mot sublime et hardi, parole un peu trop superbe sans doute, mais au fond expression naïve et exacte du mécanisme cartésien.

Voilà donc le monde sans l'homme réduit à l'étendue et au mouvement. Mais quoi ! dit-on à Descartes, n'y a-t-il rien de plus dans ces astres qui roulent à tra-

vers les cieux, dans ces combinaisons si tenaces d'éléments divers, dans ces formes cristallines où éclate une harmonie si merveilleuse et si précise? Non. — Mais dans la plante qui germe, qui déploie ses rameaux vers la lumière, qui, avec ses racines, pompe avidement l'humidité, ne dois-je voir encore que de l'étendue? Sans aucun doute.

Et les animaux, dans ces espèces surtout si voisines de l'homme, où l'intelligence jette tant d'éclairs, où une âme affectueuse semble attendrir les regards et la voix, que sont-ils pour vous?—Des machines. L'homme lui-même, comme animal, n'est qu'une machine plus compliquée que les autres. C'est un bel automate.

Tel est, messieurs, la rigueur géométrique du système de Descartes. Son univers est l'empire de l'inertie et de la mort. Il a reçu d'un plus haut principe une quantité immuable de mouvement qui se transmet de proche en proche par des lois mathématiques, sans aucune action individuelle.

L'esprit s'effraye de cette inertie, de cette universelle torpeur. On espère, en se repliant avec Descartes sur le monde moral, trouver enfin un être qui palpite, qui vive, qui agisse.

Ici fléchit la rigueur du système. Descartes, qui avait pris son point de départ dans la conscience, était un observateur trop peu prévenu encore, trop sincère, trop pénétrant, pour fermer les yeux à tout ce qu'il y a d'actif, de spontané, de libre dans la pensée. Et toutefois, il a singulièrement effacé, s'il ne l'a pas méconnue,

l'activité du sujet pensant. Pour lui, toute la volonté humaine est partagée entre le jugement et le désir. Or, le jugement et le désir dépendent au fond de la pensée, et la pensée a ses lois, aussi inflexibles, aussi immuables que les lois du mouvement.

Consultez maintenant la logique au lieu d'écouter les réserves timides de Descartes, et vous verrez que, dans cette passivité universelle, tous les êtres se réduisent, ou peu s'en faut, à des abstractions géométriques enveloppées dans une abstraction suprême : la substance, l'être en général, principe indéterminé où les modalités de l'étendue et de la pensée viennent se rencontrer et s'unir.

Vous voyez, messieurs, où menaçait d'aboutir ce système d'abord si simple, si lumineux, si pur, qui avait séduit toutes les plus belles intelligences du grand siècle. Le premier qui ait vu le danger, c'est Leibnitz. Il le voit même si bien, qu'il a l'air parfois de le grossir. On est tenté de le trouver indulgent pour Spinoza jusqu'à l'excès, et dur pour Descartes jusqu'à la sévérité, jusqu'à l'injustice.

Vous jetez la pierre à Spinoza, dit-il aux cartésiens, mais, après tout, qu'a fait l'auteur de l'*Éthique*? Il n'a fait que cultiver les semences de la philosophie de M. Descartes. — Vous regardez le spinozisme comme l'abomination de la désolation; mais le spinozisme n'est qu'un cartésianisme immodéré. Voulez-vous que je vous dise tout ce que j'ai sur le cœur? Eh bien! Spinoza a commencé par où Descartes avait fini, par le naturalisme : *Spinoza incipit ubi Cartesius desinit, in natura-*

lismo (1). Il ne s'agit donc pas de retrancher ceci ou cela dans la métaphysique cartésienne; il faut porter la cognée à la racine de l'arbre. Il faut reprendre l'édifice par le fondement. Or, le vrai fondement de la métaphysique, c'est une idée que Descartes a d'abord effacée, puis écartée, l'idée de force active. La force active est partout. Elle est le vrai principe de tous les phénomènes corporels; elle est dans la plante, dans l'animal, dans l'homme, dans l'ange: elle est sur la terre et au plus haut des cieux, elle fait le fond de tous les êtres.

Est-ce par la physique, ou par l'histoire naturelle, ou par la psychologie, ou par des considérations abstraites que Leibnitz est arrivé à sa grande découverte, ou par toutes ces voies combinées? C'est ce que nous aurons à étudier de près dans la suite de ces leçons; mais je puis dire, dès maintenant, que la physique cartésienne fut l'endroit faible où il s'appliqua d'abord à faire éclater le vice intérieur du système.

« Au commencement, dit-il, lorsque je m'étais affranchi du joug d'Aristote, j'avais donné dans le vide et dans les atomes; car c'est ce qui remplit le mieux l'imagination: mais en étant revenu, après bien des méditations, je m'aperçus qu'il est impossible de trouver les principes d'une véritable unité dans la matière seule ou dans ce qui n'est que passif... il fallut donc rappeler et comme réhabiliter les formes substantielles, si dé-

(1) Voyez la *Réfutation de Spinoza*, par Leibnitz, récemment publiée par M. Foucher de Careil.

criées aujourd'hui, mais d'une manière qui les rendît intelligibles et qui séparât l'usage qu'on en doit faire de l'abus qu'on en a fait. Je trouvai donc que leur nature consiste dans la force... et qu'ainsi il fallait les concevoir à l'imitation de la notion que nous avons des âmes (1)...

Voilà ces atomes de Leibnitz, non pas atomes de matière, mais atomes de substance, ces *monades*, en d'autres termes, ces unités vivantes, ces forces partout répandues, qui dans leur perfection inégale, dans la variété de leurs degrés, dans la suite de leurs évolutions, dans la gradation continue de leurs espèces, composent sur la face de la terre et à travers l'immensité des siècles et des cieux le drame infini de la création.

Il ne faut les confondre ni avec les points physiques (atomes d'Épicure, molécules des modernes) ni avec les points mathématiques (extrémités idéales des lignes). Écoutez Leibnitz :

« Les atomes de matière sont contraires à la raison... vu qu'ils sont composés de parties... Il n'y a que les atomes de substance, c'est-à-dire les unités réelles et absolument destituées de parties, qui soient les principes des actions et comme les derniers éléments de l'analyse des substances. On les pourrait appeler points métaphysiques ; ils ont quelque chose de vital et une sorte de perception... Ainsi les points physiques ne sont indivisibles qu'en apparence, les points mathématiques sont exacts, mais ce ne sont que des modalités ; il n'y

(1) *Système nouveau, etc.*, dans Dutens, t. II, p. 1 et 49.

a que les points métaphysiques ou de substance (constitués par les formes ou âmes) qui soient exacts et réels, et sans eux il n'y aurait rien de réel, puisque sans les véritables unités il n'y aurait point de multitude (1). »

Voilà Leibnitz conduit par la physique et par la géométrie à l'idée de la force active conçue comme constituant la substance des choses. Il y arrivait aussi en même temps par la psychologie, par la morale, par toutes les routes de l'observation, du calcul et du génie.

« ... Examinons, dit-il quelque part, avec un peu plus d'attention le sentiment de ceux qui refusent aux choses créées une vraie et propre action... Se trouvera-t-il quelqu'un pour révoquer en doute que l'âme pense et veut, qu'en nous-mêmes nous tirons de nous et de notre fonds des volitions et des pensées, tout cela spontanément? D'abord ce serait nier la liberté humaine et imputer nos maux à Dieu; surtout, ce serait récuser notre expérience intime, et ce témoignage de la conscience qui nous atteste qu'elles sont nôtres, ces actions que nos adversaires, sans aucune apparence de raison, transportent à Dieu. Attribuez au contraire à notre âme la puissance interne de produire des actions immanentes, ou, ce qui est la même chose, d'agir immanément, désormais rien n'empêche, et même il est très-conséquent qu'il y ait dans les autres âmes, ou formes, ou natures de substance, la même force qui est en nous (2). »

(1) *Ibid.*, dans Erdmann, p. 126.

(2) *De ipsa natura*, dans Erdmann, p. 156.

« La force, dites-vous, nous ne la connaissons que par ses effets, et non telle qu'elle est en soi. Je réponds qu'il en serait ainsi si nous n'avions pas une âme et si nous ne la connaissions pas. Mais notre âme, connue de nous, a des perceptions et des appétits, et sa nature y est contenue. »

Ainsi donc, dans le moi, hors du moi, la force active est partout ; elle remplit l'univers de l'inépuisable variété de ses formes. Dans l'animal, au-dessous de lui et jusque dans les derniers degrés du monde matériel, partout où il y a de l'être, il y a de la vie. Ne vous arrêtez pas à ces phénomènes mobiles qui brillent aux sens, qui charment et abusent l'imagination. Percez de l'œil de la raison ces enveloppes grossières, et sous la variété vous trouverez l'unité, sous les accidents la substance, et avec la substance la vie et l'action. La nature entière vous apparaîtra comme un système de forces homogènes dans l'essence, mais développées à des degrés infiniment divers, et disposés suivant des lois harmonieuses.

« Car tout est réglé dans les choses une fois pour toutes avec autant d'ordre et de correspondance qu'il est possible, la suprême sagesse et bonté ne pouvant agir qu'avec une parfaite harmonie. Le présent est gros de l'avenir ; le futur se pourrait lire dans le passé ; l'éloigné est exprimé dans le prochain. On pourrait connaître la beauté de l'univers dans chaque âme, si l'on pouvait déplier tous ses replis, qui ne se développent sensiblement qu'avec le temps...

» Chaque âme connaît l'infini, connaît tout, mais

confusément. Comme en me promenant sur le rivage de la mer, et entendant le grand bruit qu'elle fait, j'entends les bruits particuliers de chaque vague dont le bruit total est composé, mais sans les discerner, nos perceptions confuses sont le résultat des impressions que tout l'univers fait sur nous. Il en est de même de chaque monade. Dieu seul a une connaissance distincte de tout ; car il en est la source...

» Pour ce qui est de l'âme raisonnable ou de l'esprit, il y a quelque chose de plus que dans les monades ou même dans les simples âmes. Il n'est pas seulement un miroir de l'univers des créatures, mais encore une image de la Divinité. L'esprit n'a pas seulement une perception des ouvrages de Dieu; mais il est même capable de produire quelque chose qui leur ressemble, quoique en petit. Car, pour ne rien dire des merveilles des songes..., notre âme est architectonique encore dans les actions volontaires, et découvrant les sciences suivant lesquelles Dieu a réglé les choses (*pondere*, *mensura et numero*), elle imite dans son département et dans son petit monde où il lui est permis de s'exercer ce que Dieu fait dans le grand... (1). »

Leibnitz vient de nommer Dieu, et à chaque page de ses écrits, à chaque ligne, sans cesse, vous retrouvez ce grand nom. C'est que tout son système est plein de Dieu ; c'est que toutes ses pensées le supposent, l'appellent et y conduisent. Où trouver en effet la raison d'être de ce nombre infini de forces qui s'échelonnent

(1) *Princ. de la nat.*, *etc.*, §§ 13 et 14.

dans un plan si régulier et concourent avec une si merveilleuse harmonie ? Il la faut aller chercher dans un principe où la substance et la force, l'être et la vie, s'identifient au sein d'une perfection absolue, être des êtres, force des forces, unité des unités, idéal accompli de l'existence.

« Ainsi Dieu est l'unité primitive ou la substance simple, originaire, dont toutes les monades créées ou dérivatives sont des productions, et naissent, pour ainsi dire, par des fulgurations continuelles de la Divinité. »

Cette unité suprême, cette monade primitive, ce Dieu de Leibnitz n'est pas la substance aveugle de Spinoza, produisant sans le savoir et sans le vouloir, par une nécessité mathématique, une infinité de modes qui se succèdent et se poussent comme des flots, sans avoir aucun but, sans concourir à aucun plan : cause aveugle et fatale, produisant l'intelligence sans être intelligente, et la liberté sans être libre ; cause inférieure à ses effets, ou plutôt n'étant cause que de nom ; c'est une véritable cause, une cause intelligente, libre, agissant selon un conseil éternel ; c'est l'être tout parfait, concentrant en sa mystérieuse unité l'intelligence, la sagesse, la liberté, la justice, la bonté, en un mot, toutes les perfections morales.

Écoutez encore Leibnitz, et dites-moi si jamais la foi religieuse, avec des élans plus sincères et plus tendres, s'est associée à une raison plus sévère et plus profonde :

« ..... Il n'y a rien de si agréable que d'aimer ce qui

est digne d'amour. L'amour est cette affection qui nous fait trouver du plaisir dans les perfections de ce qu'on aime, et il n'y a rien de plus parfait que Dieu, ni rien de plus charmant. Pour l'aimer, il suffit d'en envisager les perfections, ce qui est aisé, parce que nous trouvons en nous leurs idées. Les perfections de Dieu sont celles de nos âmes, mais il les possède sans bornes : il est un océan dont nous n'avons reçu que des gouttes ; il y a en nous quelque puissance, quelque connaissance, quelque bonté ; mais elles sont tout entières en Dieu. L'ordre, les proportions, l'harmonie, nous enchantent ; la peinture et la musique en sont des échantillons ; Dieu est tout ordre, il garde toujours la justesse des proportions, il fait l'harmonie universelle ; toute la beauté est un épanchement de ses rayons (1). »

C'est ainsi, messieurs, que la métaphysique solide et profonde de Leibnitz se couronne d'une sublime théodicée ; mais j'ai tort de dire la métaphysique de Leibnitz : car ceci n'est pas un système particulier et périssable, c'est la métaphysique même, c'est le fond des choses, c'est le vrai.

On me demandera si j'en reviens purement et simplement aux monades et à l'harmonie préétablie. Non, messieurs, le monde a marché depuis Leibnitz : Kant est venu, et depuis la *Critique de la raison pure*, beaucoup de problèmes que Leibnitz osait soulever sont reconnus pour des mystères impénétrables. Et puis, je le sais, la philosophie de la nature a pris un essor im-

(1) *Théodicée*, préface.

mense ; Lavoisier, Bichat, Cuvier ont créé des sciences nouvelles et découvert, pour ainsi dire, de nouveaux mondes dans les profondeurs du monde ancien. Quel naturaliste soutiendrait aujourd'hui avec Leibnitz la préformation organique? quel métaphysicien accepterait l'harmonie préétablie, entendue au sens strict, avec ses monades hermétiquement fermées dont l'action ne rayonne pas au dehors?

Il y a donc à épurer, à développer, à agrandir, à appliquer l'idée dynamique ; mais je dis, et je le prouverai, que cette idée, avec ses deux grands corollaires, la loi de l'harmonie universelle des forces et la loi de leur continuité, n'ont été ébranlés ni par le développement de la philosophie critique, ni par les découvertes et les progrès des sciences modernes. Je dis qu'elle se confond avec l'idée spiritualiste, qu'elle est le spiritualisme organisé.

Oui, messieurs, Leibnitz a raison : il n'y a de vrai que l'esprit ; tout le reste passe, l'esprit seul reste. Qu'est-ce que la matière, ce chaos de phénomènes, de sensations, d'accidents ? Rien ou bien peu de chose. La matière, en effet, prise en soi, c'est le chaos ; l'esprit, c'est l'ordre ! La matière, c'est l'aveugle appétit ; l'esprit, c'est le désir raisonnable, c'est l'amour, c'est la beauté ! La matière, c'est le fait brutal, c'est la violence ; l'esprit, c'est le droit, c'est la règle, c'est la justice et la liberté ! Toute notre dignité est donc dans l'esprit, dans la pensée. Pascal et Leibnitz ont dit vrai : c'est de là qu'il faut nous relever, non de l'espace et de la durée.

Telle est, en deux mots, messieurs, ma profession de

foi. Je viens enseigner de toutes mes forces la philosophie de l'esprit. Une suite d'hommes illustres, passant tour à tour dans cette chaire, se sont transmis depuis quarante ans le flambeau du spiritualisme. Le voilà remis en mes faibles mains ; je ne sais si je pourrai l'élever bien haut, mais je le tiendrai d'un bras et d'un cœur fermes, ne serait-ce que pour en entretenir la bienfaisante chaleur, et pour le transmettre à un plus digne, qui saura faire jaillir de nouveaux rayons de sa flamme immortelle.

II

1862

DISCOURS

POUR

LES FUNÉRAILLES DE M. DAMIRON (1).

Messieurs,

Qui nous eût dit, il y a quelques jours, quand nous serrions, au nouvel an, la main de M. Damiron, lui souhaitant et espérant pour lui de longues années de travail et de bonheur, et nous réjouissant de le retrouver plein de force et comme rajeuni, au retour de cette modeste retraite de Chantilly où il goûtait près d'une sœur bien-aimée, compagne dévouée de toute sa vie, des loisirs si calmes et si doux, qui nous eût dit que nous viendrions aujourd'hui, en face d'une mort soudaine et prématurée, confondre nos regrets et nos larmes (2) ? Comment trouver, dans la surprise et l'émo-

(1) Prononcé le 13 janvier 1862, au nom de la Faculté des lettres de Paris. (Extrait du *Journal général de l'instruction publique.*)

(2) Quelques heures avant d'expirer, M. Damiron lisait à ses col-

tion d'un coup si cruel, des paroles dignes de vous et dignes de lui? Il faut pourtant essayer de dire quelques mots, de rassembler quelques souvenirs. En l'absence du professeur illustre, hôte et honneur de la Sorbonne, qui est allé demander au ciel du Midi le rétablissement d'une santé consumée glorieusement au service de l'enseignement et de la science, de ce maître de nos maîtres qui se fût fait un pieux devoir de rendre témoignage à l'un de ses plus fidèles et de ses plus chers disciples, il faut que le dernier venu dans la Faculté essaye de payer à celui qui fut un des initiateurs et des guides de sa jeunesse un tribut de reconnaissance et de douleur.

Quand l'heureuse chance d'un concours nous amena, mes camarades et moi, du fond de nos provinces à l'École normale, en 1833, une des joies que nous promettait cette grande et chère École, c'était de recevoir les leçons de M. Damiron. Nous ne connaissions de lui que l'écrivain. Nous savions qu'il avait enseigné la philosophie (1), et qu'après avoir été persécuté à cause d'elle, il avait continué de la propager et de la défendre dans le *Globe*, à côté de ses deux meilleurs amis, le publiciste au cœur généreux, à la plume vaillante et

lègues de l'Académie des sciences morales et politiques la fin d'un mémoire sur Condillac, complément de son intéressant ouvrage : *Histoire de la philosophie au dix-huitième siècle*, 2 vol. in-8.

(1) L'enseignement de M. Damiron dans les lycées laissera une trace honorable dans trois traités : l'un de psychologie, l'autre de morale, un troisième de logique, formant ensemble un *Cours de philosophie* en 3 vol. in-8, seconde édition générale, 1841.

acérée, M. Dubois, — le philosophe aux pensers vastes et hardis, le contemplateur pénétrant et le lumineux interprète des profondeurs de la conscience humaine, M. Jouffroy. Nous avions lu et admiré ces études d'histoire contemporaine, si ingénieuses, si délicatement impartiales, qui réunies composaient un tableau élégant, animé et fidèle des écoles philosophiques du dix-neuvième siècle (1); nous en étions d'autant plus empressés de connaître en M. Damiron l'homme et le professeur.

A peine avions-nous assisté à deux ou trois de ses conférences qu'il nous avait gagné le cœur. Sa parole, sa doctrine, sa personne, inspiraient un sentiment qui se perd, dit-on, chaque jour, le respect, et cette première impression ne tardait pas à se tempérer d'un sentiment plus doux, l'affection. M. Damiron comprenait l'enseignement comme un sacerdoce. Il y portait une gravité, un recueillement, une sollicitude, une défiance de lui-même, des soins et des scrupules vraiment religieux. De là ces mille précautions de méthode qui paraissaient quelquefois excessives à notre inexpérience; de là cette parole un peu timide et contenue, mais pleine de force et d'accent, qui craignant sans cesse d'aller au delà ou de rester en deçà du vrai, reve-

(1) Composés pour le *Globe*, ces articles sur les principaux personnages philosophiques du temps furent réunis en un volume in-8 sous ce titre : *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle*, 1828. L'ouvrage ayant eu le plus grand succès, M. Damiron en donna successivement plusieurs éditions toujours augmentées. La dernière, qui est, je crois, la quatrième, est en deux volumes in-8.

nait sur elle-même, se corrigeait, s'atténuait, se nuançait, jusqu'à ce que fût enfin satisfaite cette délicatesse exquise de conscience qui, avec la sagacité ingénieuse de l'esprit, formaient le caractère distinctif de M. Damiron.

Tel nous l'avions connu, aimé, respecté à l'École normale, tel nous le retrouvâmes quelques années après à la Sorbonne, où il succédait à Jouffroy. Les résultats de cet enseignement de vingt années sont consignés dans un livre excellent par la science, la méthode et le style, l'*Histoire de la philosophie au dix-septième siècle* (1). Mais où M. Damiron a mis plus que sa science et son talent, où il a mis toute son âme, c'est dans la suite de ses discours d'ouverture, qui à eux seuls composent un autre livre (2), non moins solide que l'autre et plus touchant. C'est pendant les vacances que M. Damiron écrivait ces discours. Retiré à la campagne avec sa sœur, près de vieux amis, c'est là, sur les bords tranquilles de la Mayenne, que dans ses longues promenades solitaires il se complaisait à préparer son prochain discours à la jeunesse des écoles, à le méditer en silence, entre sa conscience et Dieu toujours présent à sa pensée et à son cœur. Il choisissait volontiers quelque sujet de morale ou de religion, étranger en apparence au sujet de son cours. Il parlait de la Providence, de la grâce, de l'épreuve, du mystère de la dou-

(1) 2 vol. in-8, 1846.

(2) Il a été publié sous ce titre : *Souvenirs de vingt ans d'enseignement*, 1859, 1 vol. in-8.

leur. Tout pénétrés d'une conviction profonde et d'une sorte de pieuse onction, ces discours prononcés d'une voix émue élevaient et transformaient le sévère enseignement de la Faculté. La leçon devenait une sorte de douce homélie, et le professeur, sans jamais dépouiller le caractère du philosophe, empruntait quelque chose de l'auguste caractère du prédicateur.

Plus les années mûrissaient l'âme de M. Damiron, plus se marquait dans toutes ses paroles cette empreinte particulière de piété philosophique. Il la portait jusque dans les épreuves publiques du doctorat, surtout quand il sentait le besoin de prendre en main la cause de ces chères idées spiritualistes qui étaient pour lui une religion. Alors la force de sa conviction déliait sa langue toujours un peu rebelle et surmontait sa timidité. Il touchait, il imposait, il persuadait, il était éloquent.

Cette éloquence qui sort naturellement d'une âme croyante, jamais il ne l'a mieux rencontrée sans la chercher que dans cet autre enseignement qu'il s'était imposé à lui-même dans les mois de loisir qu'il passait à la campagne, parmi les ouvriers d'une manufacture et les paysans. Là, le professeur de la Faculté des lettres se faisait instituteur primaire. *Il aimait,* disait-il, *à avoir sa Sorbonne des champs ;* presque semblable en cela, toujours sans chercher à l'être, à cet illustre chancelier de l'Université de Paris qui, après avoir écrit de beaux traités de la plus subtile et la plus profonde théologie, termina sa carrière en enseignant à lire aux petits enfants.

Cette espèce d'enseignement primaire par voie de lectures et d'exhortation a donné naissance au dernier écrit publié par M. Damiron, un de ceux qui l'honorent le plus : *Conseils adressés à des enfants d'ouvriers et à leurs familles dans des distributions de prix d'une école de village.* — M. Damiron a pu déployer ailleurs des dons plus brillants, une science plus raffinée et plus haute ; jamais il n'a mieux exprimé ce qu'il y avait de plus exquis et de plus excellent dans sa nature ; jamais il n'a été plus touchant, plus persuasif, plus doux, plus aimable ; jamais il n'a été plus lui-même.

Agréez, mon bon et vénéré maître, ce faible hommage d'un élève qui vous fut cher. D'autres parleront de vos titres à une renommée durable dans les lettres et dans la philosophie. Qu'il soit permis aujourd'hui à vos collègues, à vos disciples, de se souvenir surtout de votre personne et de votre enseignement. Nous en particulier, professeurs de philosophie, nous avons besoin de penser à vous pour nous confirmer en présence de la mort dans ces nobles doctrines qui de votre esprit étaient passées dans votre cœur, s'étaient étroitement unies à tout votre être moral et faisaient paraître en vous un vivant témoignage de leur excellence et de leur force immortelle. Vous resterez pour nous le type le plus pur du spiritualisme le plus sincère, le plus efficace et le plus vrai. Chaque fois que nous sentirons chanceler en nous quelqu'une de nos convictions philosophiques, nous nous raffermirons en pensant à votre constance et à votre sérénité dans la foi. Votre souvenir nous dira que la bonne philosophie est celle qui sou-

tient et élève les bons esprits et achève les belles âmes, celle qui donne la dignité du caractère, la modération des désirs, le calme et la fermeté de la conscience, une vertu douce et modeste, indulgente aux autres et sévère seulement pour soi, une vie pure, innocente, bienfaisante, honorée, et, au delà de la vie terrestre, l'espérance en un Dieu juste et bon.

III

1862

M. DAMIRON

SA PERSONNE ET SON ENSEIGNEMENT (1).

Messieurs,

J'ai beau faire effort pour fixer ma pensée sur le programme qui sert de règle constante à ces leçons. Le souvenir trop récent d'un deuil douloureux autant qu'inopiné pèse sur mon esprit ; je ne puis vous parler aujourd'hui que de M. Damiron.

Aussi bien cet hommage lui est dû. M. Damiron a occupé pendant près de vingt ans cette même chaire où je m'efforce de garder fidèlement les traditions qu'il m'a confiées. Avant d'être son auditeur à la Faculté, je l'avais eu pour maître à l'École normale, et il a été pour moi pendant toute ma carrière un guide et un appui. Je crois donc remplir un devoir envers moi-même, comme aussi envers la Faculté des lettres et envers le public, en lui consacrant cet entretien.

(1) Discours inédit, prononcé à la Sorbonne le 20 janvier 1862.

Je vais vous dire avec simplicité la belle et modeste vie de M. Damiron, vous parler surtout de son enseignement où il a si profondément imprimé le caractère original de sa personne. Mais je ferai mieux que de vous en parler, je le laisserai parler lui-même (1). Il vous racontera son éducation, sa vie d'écolier au lycée Charlemagne et à l'École normale, sa carrière de professeur et d'écrivain depuis le collége communal de Falaise jusqu'à la Sorbonne et à l'Institut. Je vous lirai quelques passages de ses écrits. Vous l'entendrez, vous croirez le revoir, et le portrait vivant de son âme sera le meilleur éloge que je puisse faire de lui.

Jean Philibert Damiron naquit à Belleville (Rhône), le 10 mai 1794. Ses parents étaient des paysans aisés du Beaujolais. Son père, après avoir servi, était revenu aux champs, où il avait choisi une compagne de sa condition, douce, pieuse et bonne ; mais la femme qui exerça une influence décisive sur l'âme du jeune Damiron, ce fut sa grand'mère. Il en parle en termes touchants :

« Je la vois encore avec son modeste costume du pays, qu'elle ne voulut jamais quitter, sa taille légèrement courbée, sa démarche assurée, son geste tempéré ; mais je la vois surtout avec son sérieux et son regard, son sourire gracieux et grave, son air de bonté,

(1) J'avais sous les yeux la préface placée en tête des *Souvenirs de vingt ans d'enseignement*, morceau exquis, pages charmantes et originales, les meilleures peut-être qui soient sorties de la plume de M. Damiron. (Note manuscrite de M. E. S.)

mais de volonté dans la bonté, grand attrait en elle et grand moyen pour porter au bien ceux qu'elle aimait. L'aîné de mes frères, elle m'avait en particulière affection, et je la lui rendais ; elle avait fait de moi son petit compagnon, et je ne la quittais guère. Le soir, par exemple, aux longues veillées de l'hiver, près du foyer, ou quand il faisait grand froid, dans la tiède atmosphère de l'étable à bœufs, sa quenouille à la main, elle m'avait à côté d'elle, sous son impression en quelque sorte, me parlant peu, mais ne me disant rien qui ne me restât dans l'esprit, m'avertissant, me conduisant d'un mot, d'un signe de tête, d'un sourire.....

» Les églises venaient de se rouvrir. Elle m'y conduisait méditer et prier parmi les pompes et les symboles du culte restauré. Il ne s'agissait pas entre nous, comme on le pense bien, de philosophie, je la voyais grave et recueillie en sa foi ; tout naïvement je me faisais grave et recueilli à son exemple ; je la regardais et je l'imitais, je devenais son disciple par sympathie. Ce qu'elle m'enseignait du reste était très-simple : *Ne pas offenser Dieu*, c'était son mot. Elle ne le prodiguait pas, mais elle savait le faire écouter et respecter, et elle en tirait à l'occasion toute une morale et toute une religion à l'usage de l'enfant qu'elle avait sous sa garde et comme sous son aile ; et aujourd'hui que j'ai un peu plus appris et recueilli de toute main, je trouve que c'est encore à elle que je dois mon premier fonds de sagesse, et peut-être le plus pur et le meilleur de mes croyances... »

Que dites-vous, messieurs, de cette peinture si vraie, si expressive, et de l'aveu qui la termine ? Vous en êtes

émus comme je le suis, et comment ne le serions-nous pas? Cette enfance pieuse, n'est-ce point la nôtre? M. Damiron, ici, c'est vous, c'est moi, c'est quiconque a eu le bonheur d'être élevé par une mère chrétienne, se plaisant à nous verser goutte à goutte cette pure essence de l'Évangile qui semble quelquefois s'évaporer parmi les agitations de la pensée et de la vie, mais dont on retrouve toujours au fond de son âme le pur et doux parfum.

Après avoir reçu les soins d'un maître d'école de la petite ville où il était né, et ceux d'un pauvre curé de campagne, le jeune Damiron fut mis au collége de Villefranche, près de Lyon; puis il vint avec sa famille à Paris, et fut placé dans une institution qui suivait les classes du collége Charlemagne.

« J'y recherchai, dit-il, un autre enfant, Victor Cousin, qui s'illustrait déjà par d'éclatants succès de collége, et qui, *un grand* comme il était, me regarde moi *petit* (ce qui me toucha beaucoup) ; il me donna même quelques soins, car il avait déjà cet esprit de prosélytisme qui lui faisait rechercher des disciples, pour tout, même pour le thème et la version.

» Mais ce ne fut pas à cette époque, ce fut plus tard, à l'École normale, qu'entre lui, maître de conférences, et moi, s'établirent ces sérieux rapports de pensée, qui dès lors nous unirent constamment. »

En effet, messieurs, l'initiateur de M. Damiron à la philosophie, ce fut M. Cousin. Il avait dans sa conférence de philosophie, en 1814, trois élèves de choix, M. Bautain, M. Jouffroy, M. Damiron, trois esprits su-

périeurs, mais d'un genre bien différent. Il est intéressant de rechercher l'effet particulier produit sur chacun d'eux par l'enseignement de M. Cousin.

En parlant ici de M. l'abbé Bautain, je sais que je parle d'un vivant et d'un confrère; mais rassurez-vous, je ne dirai rien que des amis ne puissent entendre sans déplaisir. Si je juge bien M. l'abbé Bautain, ce qu'il y a en lui de plus éminent et de plus fort, sa faculté maîtresse, comme on dit aujourd'hui, c'est la volonté. M. Bautain n'est pas un spéculatif; c'est un homme pratique et un homme d'autorité. Même quand il enseigne la théologie, vous savez avec quel talent et quel succès, son geste impérieux, sa carrure puissante, son visage fortement accentué, tout indique en lui le don supérieur et le goût décidé de l'action. A un tel homme la philosophie ne pouvait suffire. Elle est trop abstraite, et d'ailleurs trop favorable au déploiement le plus libre de l'individualité. M. Bautain, après une éducation chrétienne, avait traversé la crise inévitable. Il était devenu indifférent en matière de religion, peut-être même quelque chose de plus. L'enseignement de M. Cousin le séduisit au spiritualisme, mais il ne put s'y fixer. Cette volonté énergique alla du spiritualisme des philosophes à un spiritualisme de plus en plus précis et pratique. Il se fit chrétien, catholique, prêtre. Une fois prêtre, il voulut être comme les premiers apôtres, pêcheur d'hommes, convertisseur de juifs et de sceptiques. Vous savez que parmi ces convertis il y en a eu d'éminents; j'en citerai deux : l'abbé Ratisbonne et le père Gratry, un juif et un polytechni-

cien. Et remarquez la force du prosélytisme de l'abbé Bautain ! Ses convertis se font à leur tour convertisseurs, et l'on assure qu'en ce genre ils font des miracles.

M. Jouffroy et M. Damiron avaient un caractère d'une autre trempe ; tous deux étaient des méditatifs, des hommes de la vie intérieure. Devenus philosophes sous l'action de M. Cousin, ils restèrent philosophes. M. Jouffroy, lui aussi, avait eu sa crise. Vous la connaissez par ses propres écrits. Qui ne se rappelle ces pages publiées après sa mort, où il peint d'une façon si saisissante les angoisses de son âme, quand elle se sentit envahie par le doute, et que descendant au fond d'elle-même, elle vit que de toutes ses croyances chrétiennes peu à peu disparues, il ne restait plus rien ?

« Né de parents pieux et dans un pays où la loi catholique était encore pleine de force au commencement de ce siècle, j'avais été accoutumé de bonne heure à considérer l'avenir de l'homme et le soin de son âme comme la grande affaire de ma vie... Tranquille sur le chemin que j'avais à suivre dans le monde, tranquille sur le but où il devait me conduire dans l'autre, comprenant la vie dans ses deux phases et la mort qui les unit, me comprenant moi-même, connaissant les desseins de Dieu sur moi et l'aimant pour la bonté de ces desseins, j'étais heureux de ce bonheur que donne une foi vive et certaine en une doctrine qui résout toutes les grandes questions qui peuvent intéresser l'homme. Mais dans le temps où j'étais venu, il était impossible que ce bonheur fût durable, et le jour

était venu où du sein du paisible édifice de la religion qui m'avait recueilli à ma naissance, et à l'ombre duquel ma première jeunesse s'était écoulée, j'avais entendu le vent du doute qui de toutes parts en battait les murs et l'ébranlait jusque dans ses fondements.

» Je n'oublierai jamais la soirée de décembre où le voile qui me dérobait à moi-même ma propre incrédulité fut déchiré. J'entends encore mes pas dans cette chambre étroite et nue où longtemps après l'heure du sommeil j'avais coutume de me promener ; je vois encore cette lune à demi-voilée par les nuages qui en éclairait par intervalles les froids carreaux. Les heures de la nuit s'écoulaient, et je ne m'en apercevais pas ; je suivais avec anxiété ma pensée qui, de couche en couche, descendait vers le fond de ma conscience, et, dissipant l'une après l'autre toutes les illusions qui m'en avaient jusque-là dérobé la vue, m'en rendait de moment en moment les détours plus visibles.

» En vain je m'attachais à ces croyances dernières comme un naufragé aux débris de son navire ; en vain, épouvanté du vide énorme dans lequel j'allais rester, je me rejetais pour la dernière fois avec elles vers mon enfance, ma famille, mon pays, tout ce qui m'était cher et sacré ; l'inflexible courant de ma pensée était plus fort : parents, famille, souvenirs, croyances, il m'obligeait à tout laisser ; l'examen se poursuivait plus obstiné et plus sévère à mesure qu'il approchait du terme, et il ne s'arrêta que quand il l'eut atteint. Je sus alors qu'au fond de moi-même il n'y avait plus rien qui fût debout.

» Ce moment fut affreux, et quand vers le matin je me jetai épuisé sur mon lit, il me sembla sentir ma première vie, si riante et si pleine, s'éteindre, et derrière moi s'en ouvrir une autre sombre et dépeuplée, où désormais j'allais vivre seul, seul avec ma fatale pensée qui venait de m'y exiler et que j'étais tenté de maudire. Les jours qui suivirent cette découverte furent les plus tristes de ma vie. »

Le camarade de Jouffroy n'a pas connu ces angoisses, faites pour des âmes passionnées. C'était une âme naturellement calme et douce. Il nous raconte que ce fut en rhétorique, vers l'âge de dix-sept ans, qu'il sortit de l'état d'innocence et d'ignorance où il avait vécu. Entre les deux classes, il s'échappait de sa pension pour aller à la bibliothèque de l'Arsenal chercher des livres. Et que demandait-il ? Était-ce un Descartes, un Malebranche, un Bossuet, un Fénelon, un Leibnitz ? Non, il demandait à lire Voltaire.

Vous devinez ce qui s'en suivit. Comme M. Bautain, comme M. Jouffroy, M. Damiron devint sceptique en matière de religion, incrédule; mais le doute ne fit que l'effleurer. Il y avait trop d'équilibre dans ses facultés, trop de besoin d'affirmer et de croire pour qu'il fût sceptique profondément. Les sceptiques sont défiants, défiants de l'autorité, défiants de la raison. M. Damiron était une âme naïve, candide, docile et volontiers confiante. M. Cousin le séduisit à la philosophie, et une fois séduit, il l'entraîna pour jamais dans son orbite.

N'allez pas croire pourtant que cette confiance de M. Damiron et cette modestie lui aient ôté le ressort.

Il a été original autrement que M. Bautain et Jouffroy, mais il a eu aussi son originalité. Nous allons la voir se dessiner à travers les phases successives de sa carrière de professeur et d'écrivain.

M. Damiron fut envoyé en 1816, au sortir de l'École, au collége de Falaise, où il rencontra M. Dubois, son aîné de deux ans, dont il devint l'ami pour toute sa vie. Il alla ensuite à Périgueux, puis à Angers, puis au collége Bourbon en 1821. En 1824, M. Damiron partagea le sort de ses camarades Dubois, Jouffroy, Cousin. On épurait l'université. Un jour, M. Damiron fut appelé par M. l'abbé Nicole, qui lui apprit que, sans mériter aucun reproche particulier, sa présence comme professeur de philosophie au collége Bourbon était devenue impossible. Un certain conseil de conscience qui assistait le roi en avait jugé ainsi. M. Damiron s'inclina et alla retrouver ses amis au *Globe*. Il y trouva avec M. Dubois, fondateur en communauté avec M. Pierre Leroux et M. Lachevardière, M. Vitet, M. Duchatel, M. Sainte-Beuve, Jouffroy. M. Cousin y écrivit aussi, mais plus tard et assez peu. C'est là que M. Damiron écrivit ses articles si remarquables où il passe en revue les principaux personnages philosophiques du temps, Tracy, Volney, Garat, Laromiguière, formant l'école sensualiste ; de Maistre, Lamennais, Bonald, formant l'école théologique ; et puis, entre les deux, l'école ecclésiastique ou spiritualiste rationnelle, Maine de Biran, Royer-Collard, Cousin, Jouffroy.

En 1830, M. Damiron fut replacé dans les lycées, puis très-peu après à l'École normale, où M. Jules Si-

mon, M. Lorquet et moi, nous avons eu le bonheur de l'avoir pour maître en 1834.

En mars 1838, il succéda à Jouffroy à la Sorbonne, où il n'a cessé d'enseigner qu'il y a quelques années, en 1854. Cet enseignement a été fécond. Il en est sorti pour l'histoire de la philosophie deux ouvrages durables : l'*Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-septième siècle,* et les *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au dix-huitième siècle.* Ce n'est pas ici le moment d'apprécier la valeur historique et critique de ces deux ouvrages. J'en dirai pourtant un mot. Il y règne un amour de la vérité, un esprit de bienveillance et de justice, quelque chose d'honnête, de sensé et d'aimable.

Il manquait une scène à la trilogie de M. Damiron. Il n'avait pas touché à Condillac. Cependant, c'est Condillac qui a été le maître des Tracy, des Volney, des Garat. Il était l'élève de Locke et de Voltaire. Il était le nœud du XVIII[e] siècle philosophique à la philosophie des vingt premières de notre siècle. M. Damiron aurait voulu remplir ce vide. Il avait étudié Condillac et avait lu lui-même un mémoire à l'Académie, où chaque jour mieux connu, moins timide, il gagnait les sympathies et prenait de l'autorité, et qui avait accueilli cette lecture avec un intérêt particulier. M. Damiron si modeste, et qui se contenta de si peu dans un siècle où les plus raisonnables ne se contentent pas de beaucoup, M. Damiron était heureux de ce succès académique. Le samedi 11 janvier, il se rend à l'Académie, et y lit d'une voix ferme la fin de son mémoire. Il retourne

chez lui, rentre dans sa chambre pour se délasser de sa lecture, s'endort sur son fauteuil. On frappe à la porte, il ne répond pas. On entre, on le croit endormi. Il était mort. Les mains étaient jointes l'une sur l'autre, sa tête inclinée sur la poitrine. Nulle trace de souffrance, nul désordre apparent. Quelque ressort intérieur s'étant brisé sans doute, il est mort sans souffrance, sans songer qu'il allait quitter sa sœur bien-aimée après cinquante ans de vie commune. Dieu a voulu donner à cet homme si doux et si calme une mort calme et douce comme sa vie.

Je m'arrête, messieurs. J'ai dit les résultats scientifiques de l'enseignement de M. Damiron, j'en dirai les résultats moraux. J'ai raconté sa vie, il me reste à peindre l'homme et le professeur.

Si vous voulez l'étudier à fond sous ce point de vue, il vous faut lire un volume intitulé: *Souvenirs de vingt ans d'enseignement à la Faculté des lettres de Paris, ou Discours sur diverses matières de morale et de théodicée.* Il faut vous dire que M. Damiron avait une habitude qui peint son caractère. Professeur de l'histoire de la philosophie moderne, il choisissait naturellement son sujet dans le cadre indiqué par le titre de sa chaire; mais bien qu'en faisant l'histoire de la philosophie, il s'y montrât moraliste, ce n'était pas assez pour lui. M. Damiron était essentiellement un moraliste. Il aimait à moraliser tout à son aise. C'est pourquoi il consacrait une ou deux leçons, au début de l'année, à traiter un sujet qui semblait étranger au programme de ses cours, mais qui, au fond, par l'esprit, s'y rattachait étroite-

ment. Il prenait une question de morale ou de théodicée et la traitait. Toutes ses vacances étaient consacrées à préparer ces leçons qui renferment l'âme de cet enseignement. C'est à la campagne, près de sa sœur, chez de vieux amis qu'il les méditait à loisir. Elles étaient écrites et produisaient l'effet le plus touchant devant un public d'élite accouru pour assister à cette espèce de pieuse solennité. M. Damiron lisait sans prétention, modestement, avec simplicité et émotion ; mais il lisait bien, en ce sens que son ton de voix, son air recueilli, son accent pénétré, étaient en parfaite harmonie avec ses pensées.

Il faut vous dire aussi que M. Damiron avait quelque peine à improviser. Dans ses leçons ordinaires, il ne lisait pas, mais ses paroles étaient si longuement et scrupuleusement méditées à l'avance, que c'était tout comme. De là quelque froideur. Je n'oserais pas soutenir qu'un enseignement de Sorbonne, pour être vivant et efficace, doive être improvisé. Il y a des exemples du contraire, et des plus illustres. Je citerai M. Laromiguière, M. Royer-Collard, je crois même M. Guizot. Mais, malgré ces exceptions, il semble qu'un professeur doit, pour agir sur le public, proportionner sa parole aux besoins de ceux qui l'écoutent, glisser sur ce qui est compris, insister sur ce qui ne l'est pas, revenir sur ce qui a été exposé d'une façon et le reprendre d'un autre ; et tout cela, messieurs, c'est l'improvisation. En un mot, le professeur doit être un homme expansif, un homme doué de la propriété d'entrer dans l'esprit des autres, d'interpréter leur physionomie. M. Damiron

vivait en dedans. Il se parlait à lui-même. Il ne regardait pas le public, et quand il le regardait, il ne le voyait pas. D'ailleurs le moindre signe de désapprobation muette l'aurait troublé. Il ne livrait donc rien au hasard et préparait tout, les idées, leur ordre, leur expression. Écoutons-le lui-même confesser de bonne grâce ce qui lui manquait :

« Si comme maître et dans ma chaire j'avais eu plus d'abandon, plus d'effusion, plus de disposition à produire et à répandre au dehors ce que j'avais au fond de l'âme, j'aurais, je crois, mieux gagné, mieux possédé et plus multiplié mes auditeurs...

» Je me suis souvent surpris dans ces sécheresses apparentes qui répondaient si mal à mes intimes pensées, et j'en gémissais ; mais malgré tous mes efforts pour les vaincre et les surmonter, je n'y parvenais guère, et je restais dans ma chaire avec mes habitudes du cabinet, philosophant pour moi plus que pour les autres, m'occupant de l'auditeur du dedans plus que de celui du dehors et sacrifiant un peu trop le second au premier. Je ne faisais bien que pour moi mon métier de professeur : c'était ne le faire qu'à demi. »

M. Damiron donne une autre cause de cette espèce de froideur tout apparente de sa parole, c'est qu'il avait vécu dans un temps difficile, où l'enseignement de la philosophie, surveillé par un parti ombrageux et implacable, avait à se préserver à la fois des accusations de ses ennemis et des timidités de ses amis. « Rien, dit-il spirituellement, rien de si embarrassant que d'être sage, quand il s'agit de l'être envers et contre tous. »

Aussi, ajoute-t-il, « je pris mes mesures et me mis sur mes gardes, de manière à ne pas trop me découvrir et me livrer; je m'enfermai dans ma doctrine comme dans une place forte, d'où je ne fis guère de sorties. C'était ne pas m'exposer, mais c'était aussi m'enclore et comme me murer; c'était me mettre en sûreté, mais me fort mal disposer pour la victoire et la conquête. Or, un enseignement qui n'a pas un peu la pensée de la conquête, et prétend tout au plus à quelque solide établissement, ne peut guère compter sur la foule qui veut avant tout être conquise. Le mien, qui n'avait pas ce caractère, n'eut aussi que quelques fidèles, lesquels même vinrent à moi plutôt que je n'allai à eux. Voilà en toute humilité ce que j'étais comme professeur. »

Cette confession, messieurs, n'est-elle pas admirable? Ne vous y fiez pas pourtant, et n'allez pas croire que le don de la parole ait été complétement refusé à M. Damiron. Ce même homme, si craintif en face d'un public inconnu et muet, quand il se sentait entouré de ses confrères, aux épreuves du doctorat, quand surtout il rencontrait dans le récipiendaire un contradicteur sérieux, il prenait courage, sa langue se déliait, il parlait avec force, avec bonheur, avec un accent qui pénétrait, avec une autorité qui imposait, avec une onction qui touchait. Et dans une enceinte plus élevée, à l'Académie, qu'il eut à protéger la candidature d'un de ses anciens élèves (1), à revendiquer un droit en faveur d'un collègue (2), il savait se faire écouter avec sympa-

(1) M. Jules Simon.

(2) M. Barthélemy Saint-Hilaire.

thie et respect des personnages les plus considérables, des orateurs les plus consommés dans l'art de parler aux hommes, et lui-même, tout modeste qu'il était, s'est rendu justice sur ce point avec une aimable naïveté :

« Ce qui finissait par prévaloir chez moi et déterminer mon action et ma parole, était un sentiment impérieux et pressant qui m'inspirait, me faisait trouver des moments, des élans, et, l'avouerai-je, parfois des bonheurs d'expression ou de discussion auxquels ma chaire n'était guère accoutumée. En ces instants j'étais tout autre, au moins en apparence, et mon personnage, sinon ma personne, était assez changé pour que ceux qui m'avaient entendu comme professeur et m'entendaient comme examinateur, fussent un peu étonnés de la transformation. Le miracle n'était cependant pas merveilleux, c'était tout simplement l'homme du dedans qui avait percé dans l'homme du dehors. »

C'est assez parler de la forme de l'enseignement de M. Damiron. Je reviens à ces belles leçons d'ouverture qui, réunies, forment un livre, le meilleur et le plus original de l'auteur. Il y a sept discours dont voici les sujets :

1° *De l'épreuve.*

2° *De l'immortalité de l'âme.*

3° *De la grâce considérée philosophiquement.*

4° *De la meilleure manière de prouver la Providence.*

5° *Du gouvernement de la Providence.*

6° *De l'enthousiasme* (c'est une des formes de ce que M. Damiron appelle la grâce).

7° *Des deux richesses* (de la supériorité des biens moraux sur les biens physiques).

Joignez-y le *Traité de la Providence,* un de ces petits traités qui furent demandés par le général Cavaignac à l'Académie des sciences morales, au lendemain des journées de juin, pour éclairer et calmer les ouvriers qui savent lire; et vous avez un livre parfaitement un par la doctrine et l'esprit général, et qu'on pourrait appeler une théorie *de la vie humaine au point de vue du gouvernement moral de la Providence.*

Un seul mot résume cette théorie, c'est le mot *épreuve.* Le but de la vie terrestre, ce n'est pas le bonheur, encore moins le plaisir; ce n'est pas non plus l'expiation et la souffrance, c'est la formation de la personnalité morale par l'habitude du bien, par la vertu. Le moyen, c'est l'épreuve, épreuve par l'obstacle matériel et moral, par suite par la douleur physique et morale. Les secours que la Providence nous donne naturellement, c'est la grâce. Voilà le fond de la théorie. Il n'y a rien là dans le fond de nouveau, l'auteur n'y prétend pas.

« J'ai lu quelque part, dit-il, que les grandes vérités de l'ordre moral sont comme ces diamants de famille qui se transmettent et passent de génération en génération, sans recevoir d'autres changements que ceux qu'y apporte extérieurement, selon son art et le goût du temps, la main du lapidaire (1). »

Mais ce qui est original à défaut du fond, c'est le sen-

(1) Page 17 de l'Introduction.

timent dont l'âme du philosophe est pénétrée, c'est la foi qui s'y fait sentir. Jugez-en par quelques passages. L'épreuve est universelle ; elle est continuelle. L'épreuve embrasse tous les âges, toutes les conditions sociales, les pauvres et les riches, les forts et les faibles, l'homme d'État et le citoyen le plus modeste. M. Damiron en vrai psychologue, en moraliste observateur, fait un retour sur lui-même. Il parle d'abord de l'épreuve du philosophe qui cherche péniblement la vérité :

« Si l'homme d'État est éprouvé, on l'est encore de la même manière, c'est-à-dire dans sa pensée, alors qu'on ne l'est pas dans une sphère aussi haute ; et le savant, le philosophe, quoique avec une vie plus paisible, sans être exposé aux mêmes luttes, a cependant aussi les siennes ; car, outre les oppositions qu'il rencontre chez ses adversaires, les variations et les dissidences qui l'affligent parmi les siens, l'abandon, l'indifférence, souvent l'injure et la persécution auxquels il est sujet, toutes circonstances qui cependant ne sont pas inévitables, il y a ce qui ne s'évite pas dans la voie qu'il parcourt, les obscures questions qui, à mesure qu'il avance et qu'il touche de plus près aux limites et au fond des choses, l'arrêtent et le troublent à chaque pas davantage. — Qu'en présence de tels problèmes, il hésite et recule, ou s'élance et se précipite, qu'il s'abstienne ou qu'il ose, il ne peut garder l'esprit serein, et il est impossible qu'il ne tombe pas ou dans de grands abattements ou dans de terribles appréhensions ; car devant ces ténèbres, timide ou téméraire, il se sent

également faible ; le doute lui est un grand mal, mais le dogmatisme hasardeux ne lui est pas une moindre peine. Épreuve quand il n'affirme pas, faute de voir assez clair ; épreuve quand il affirme sans savoir et s'assurer, telle est sa condition. Est-elle facile et douce (1) ?

Voilà l'épreuve du philosophe : voici celle du professeur :

« Croyez-le bien, nos fonctions ne sont pas un repos, et je ne parle pas de ce qui paraît, et dont vous êtes aisément juges, de ce zèle extérieur que commande le vôtre, de ce soin de la parole que vous avez droit d'exiger, de cette assiduité exemplaire qui n'est pas moins dans nos devoirs, toutes choses qui ne sont pas sans d'amers dégoûts et quelquefois d'invincibles, et, j'oserai même le dire, de légitimes répugnances ; mais je parle de ce qui est secret, de ce que vous devez ignorer, à moins que vous n'ayez vous-mêmes passé par cette épreuve. Eh bien ! il y a des peines, des soucis et des tourments qui, pour être cachés et ensevelis dans la conscience, n'en sont pas moins sentis, le sont même d'autant plus qu'ils peuvent moins se confier et s'adoucir par le partage.

» En effet, messieurs, qu'est-ce qu'enseigner, dans la haute acception qu'emporte avec lui ce mot ? Qu'est-ce qu'enseigner ? c'est, avec la sainte obligation d'être plus près de la vérité que ceux auxquels on s'adresse et qu'il faut y conduire, avoir mieux que la volonté, avoir le talent de les y mener ; c'est avoir la vertu, per-

(1) Pages 17 et 18.

mettez-moi l'expression, de la faire connaître, aimer et pratiquer; c'est la posséder pour la donner, c'est savoir comment la donner, c'est chercher, c'est trouver, c'est s'assimiler des âmes dignes de la recevoir et de la comprendre; et si Dieu n'est, en effet, que la vérité elle-même, la vérité des vérités, c'est aller tour à tour de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu, pour rendre l'un intelligible à l'autre, et celui-ci intelligent de celui-là : le dirai-je? c'est exercer une espèce de sacerdoce dont se trouve investi celui qui prend ainsi sur lui d'intervenir doctement entre le créateur et sa créature, pour les mieux rapprocher dans une communion toute spirituelle. Or, s'il en est ainsi, si je n'estime pas trop haut la charge qui nous est imposée, jugez, messieurs, en supposant que nous n'en soyons pas tout à fait indignes, quels scrupules et quelle sollicitude doivent se mêler à nos études, quelles inquiétudes à nos recherches, quelle gravité à nos méditations; jugez de ce qu'il en est, quand, après tout ce travail, il nous arrive de douter, soit des choses, soit de nous-mêmes, soit aussi de ceux qui viennent nous écouter; et lors même que nous parvenons à avoir intérieurement quelque confiance en nos idées, le moment venu de paraître et de parler en public, quelles dernières et plus tristes craintes ne nous assiégent pas l'esprit, quelle fièvre impatiente ne l'excite, ne l'agite pas, heureux encore, quand elle ne va pas jusqu'au trouble et à la confusion. Voilà, messieurs, notre métier; dites s'il n'est pas une épreuve (1). »

(1) Pages 19 et 20.

Vous comprenez mieux maintenant, messieurs, pourquoi M. Damiron était timide et même timoré. C'est qu'il se faisait une religion de son devoir ; c'est qu'il voyait dans une erreur volontaire (même par seule négligence) un sacrilége, une impiété. Il était accoutumé à penser et à parler en présence de Dieu. Écoutez-le parler de ce qu'il appelle le *respect divin* opposé au respect humain :

« C'est par où pèche le respect humain. Le respect divin (*respectus ad Deum*), du moins quand il est bien entendu, n'a pas le même défaut. Il ne s'agit plus ici, en effet, de ce juge fragile, si sujet à l'ignorance, à l'égarement et au mensonge qui s'appelle l'humanité ; il s'agit de celui qui est la vérité et la bonté mêmes, l'absolue infaillibilité. Or, comment en présence d'un être si parfait, et bien convaincus que, par suite des rapports nécessaires qui nous unissent à lui, la moindre de nos actions lui est visible comme à nous-mêmes, n'aurions-nous pas devant lui cette sainte pudeur du mal, et si j'ose le dire, cet honneur selon le ciel, qui avant le péché nous en inspire la fuite, et après nous en insinue le repentir et le remords ; qui, de même, avant la bonne œuvre, nous en donne le goût, et après nous en fait mieux sentir sa douce et pieuse joie ? Certes, rien ne nous prépare plus sûrement à vivre selon l'ordre que ce regard religieux porté sans cesse par nous sur le principe même de l'ordre ; rien n'est plus près de la vertu, et par conséquent aussi du plaisir qu'elle procure. C'est la crainte du Seigneur, laquelle, parce qu'elle est le commencement de la sagesse, l'est aussi

du bonheur ; car il y a un premier et sérieux contentement à tenir ainsi son âme en la présence et comme en la tutelle de Dieu qui garde tout, à la lui ouvrir comme à la lumière qui vivifie et épure tout. C'est, en attendant le ferme propos, la docilité qui y prépare ; c'est un gage d'innocence, un garant de bonne vie, et par là même aussi, une source de satisfaction (1). »

A l'épreuve s'oppose la grâce. L'épreuve est l'obstacle, la grâce est le secours. M. Damiron entend la grâce au sens philosophique. Il entend par là le goût naturel du bien, la connaissance naturelle qu'on en a, grâce de lumière, grâce de sentiment, bons exemples qui aident, bonnes occasions, soudaines inspirations. Imitant Malebranche et ramenant le surnaturel au naturel, le théologique au philosophique, M. Damiron explique successivement que la grâce est *prévenante*, qu'elle est *gratuite*, qu'elle est *efficace*. Ici, comme toujours, le moraliste observateur aime à s'observer lui-même :

« Comme j'ai parlé d'expériences (2), laissez-moi vous en donner, avec beaucoup de réserve néanmoins, un exemple que je tire de ce que comme moi sans doute vous aurez plus d'une fois éprouvé et senti ; exemple qui n'a rien au reste de rare et de mystique et qui est tout simplement un des faits les plus familiers de la vie de l'homme d'étude. Ce fut quand je m'occupai de mon discours d'ouverture de l'an dernier. Je croyais, au moment de l'écrire, l'avoir suffisamment préparé ; j'en

(1) Pages 320 et suiv.

(2) Page 114.

avais choisi et médité le sujet avec amour : j'avais semé avec diligence, j'espérais récolter avec facilité; le temps en était bien pris, c'était dans la retraite et le loisir des champs, en pleine liberté d'esprit, tout entier à mon œuvre. J'étais plein de confiance, comme le laboureur en sa moisson; mais ma moisson à moi, cependant, ne venait pas, mes sillons ne portaient rien; je cherchais et ne trouvais pas; j'attendais et ne recueillais pas, et je me voyais réduit, bien à regret, sans doute, et avec bien du découragement, à changer de sujet et à porter ailleurs péniblement mon travail et mes soins. J'en étais là, lorsque, certainement sans que j'y misse plus du mien que je ne l'avais fait auparavant, uniquement en vertu de cet ordre invisible et puissant qui agit en nous et sur nous, je me sentis un jour plus heureux, et vis soudain mes pensées plus vives et plus fécondes lever, fleurir, fructifier et changer en dons sérieux mes espériences délaissées. L'épreuve était passée, la grâce était venue, à la douleur de la recherche ingrate et laborieuse succédait le bonheur de la production et de la moisson. Je n'avais plus rien à demander, je n'avais qu'à remercier; je remerciai, je priai (1). »

Ainsi M. Damiron croyait à la providence ; il se sentait devant Dieu, il adorait, il priait. Enfin, messieurs, il prêchait et il édifiait. Déjà à la Sorbonne, il y avait en lui du prédicateur. Ses livres sont des homélies. Mais il voulut avoir sa Sorbonne des champs. Il fonda ou contribua à fonder une école primaire, avec distribution de

(1) Page 115.

prix et discours, puis des lectures et entretiens, puis une salle d'asile.

Je ne puis, messieurs, faute de temps, vous faire connaître par des citations ce petit livre exquis de philosophie populaire (1), que j'ai entre les mains. Lisez-le, vous y verrez comment un professeur de la Sorbonne peut se faire instituteur primaire, parler aux enfants d'ouvriers et de paysans et à leurs familles. Je veux pourtant vous citer une page que j'y rencontre et qui vous montrera mieux que tout autre ce que je veux vous faire sentir en M. Damiron, le croyant dans le philosophe; dans le professeur, l'homme. M. Damiron raconte l'événement domestique qui mit fin à ses fonctions d'instituteur moraliste.

« Ces vacances de 1858 avaient bien commencé; mais elles ne se continuèrent pas et ne se terminèrent pas de même. La maladie s'abattit sur la maison hospitalière qui nous abritait tous; elle nous frappa tous directement ou indirectement. Je fus atteint comme chacun, et si ce ne fut pas dans ma personne, ce fut dans celle d'une bien chère et bien proche existence. L'épreuve me fut rude et l'anxiété poignante, elle fut un moment suprême. Je dus penser à tout, m'attendre à tout, me soumettre à tout, et m'instruire, le cœur déchiré, mais l'esprit ferme, dans cette science des grandes séparations qu'on n'apprend bien qu'au lit des mourants. O mes nuits, ô mes jours, ô mes solitudes de ce temps, qui vous

(1) *Conseils adressés à des enfants d'ouvriers et à leurs familles dans des distributions de prix d'une école de village.* 1 vol. in-12.

dira, sinon les lettres écrites alors à mes amis avec de si tristes épanchements ? Mais au moins, après de longues angoisses, je fus calmé parce qu'on l'était à côté de moi, parce que celui qui rend comme il retire, après me l'avoir presque retirée, me rendit une vie bien chère (1). »

Messieurs, pensez-y sérieusement. M. Damiron en croyant en Dieu de tout son cœur, en priant Dieu, en prêchant Dieu aux humbles, a résolu le plus grand et le plus difficile problème du temps. Le monde devient philosophe. Deviendra-t-il sceptique ? Là est la question. On dit : la philosophie n'est qu'une affaire d'esprit ; elle ne descend pas au cœur. Et puis elle est faite pour une élite ; elle est une aristocratie. M. Damiron a répondu à ces deux objections, et M. Jouffroy y répondait aussi, le jour où il faisait son immortel discours du lycée Charlemagne. La philosophie a été pour eux tout ensemble une science, une foi, une règle de conduite, une mission sainte. Faisons comme eux : ayons l'esprit libre et le cœur religieux. Aimons la science, aimons la vertu, aimons à répandre la science par nos leçons, et la vertu par nos exemples. Nous serons, comme M. Damiron, de vrais philosophes, je veux dire des hommes de science, des hommes de foi et des hommes de bien.

(1) Page 97.

FIN

TABLE DES MATIÈRES.

FIN DE LA TABLE.

190

Philos.H.
S158

116269

Author Saisset, Emile

Title Critique et histoire de la philosophie.

DATE.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU